Silvia Ons

Comunismo sexual

PAIDÓS BIBLIOTECA DE PSICOLOGÍA PROFUNDA 294

Ons, Silvia
Comunismo sexual. - 1a ed. - Buenos Aires : Paidós, 2012.
E-Book.
ISBN 978-950-12-0033-1
1. Psicología.
CDD 150

Diseño de cubierta: Gustavo Macri

© 2012, Silvia Ons

Todos los derechos reservados

© 2012, Editorial Paidós SAICF
Publicado bajo su sello Paidós®
Independencia 1682, Buenos Aires – Argentina
E-mail: difusion@areapaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Digitalización: Proyecto451
Primera edición en formato digital: octubre de 2012

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

Inscripción ley 11.723 en trámite
ISBN edición digital (ePub): 978-950-12-0033-1

Comunismo sexual

Silvia Ons

Comunismo sexual

A Silvio.

Prólogo

El psicoanálisis ha sido y es, desde hace mucho, una herramienta para la comprensión y la lectura de los hechos de la realidad. En este sentido se habla de psicoanálisis aplicado, de interpretación psicoanalítica, de intervención en los distintos campos de la cultura, la política, la historia y la realidad en sus múltiples facetas.

Este lugar de decodificador de los hechos sociales o de las conductas humanas muchas veces lo ha precipitado por la vía de los comentarios del sentido común o los clichés esperables de una psicología de bolsillo, tentación que no han sabido eludir, lamentablemente, aún personajes importantes de todos los tiempos y lugares. En el otro extremo se parapeta un importante e influyente sector que confunde seriedad con cripticismo y se distancia del intercambio y la interrelación con las otras ciencias del hombre, en nombre de una especificidad que se enarbola con un lenguaje cerrado y de capilla.

Afortunadamente, Silvia Ons ha podido salir indemne de estas dos peligrosas posturas. Su libro navega atrevida –y sin embargo apaciblemente– en un interesante dialógo con fenómenos y circunstancias que ocupan la vida cotidiana y se manifiestan como síntomas del malestar en la cultura de hoy, síntomas que la autora se ocupa de leer y develar. Para llevar a cabo esta operación, autoriza su palabra y su práctica en las afirmaciones de Freud y de Lacan, siempre contundentes a la hora de localizar el psicoanálisis más allá de una técnica que apuntara solo a la terapéutica y partidarios de "franquear los marcos a los que el psicoanálisis puede quedar confinado si no se lo inscribe en la cultura". Ambos, en sus respectivas épocas, analizaron sin vacilar las sociedades en las cuales les tocó participar e, incluso, realizaron diagnósticos y pronósticos acerca del devenir histórico social de la humanidad.

Teniendo siempre presente la complejidad de la época actual, el contenido de este libro hace un recorrido por aquellos temas que manifiestan más claramente el malestar y la sintomatología de nuestros tiempos. Su punto de anclaje más fecundo y enriquecedor para la lectura de los datos es poner en primer plano el imperativo de goce: "Resulta interesante observar cómo hoy en día nos acechan las exigencias de felicidad, las imposiciones de dicha, el deber de ser felices todo el tiempo. Lacan pudo predecir con acierto la modalidad del superyó contemporáneo bajo la forma del imperativo a gozar".

A partir de esta premisa, Silvia Ons puede internarse en la lectura de las prácticas sexuales más características de la hipermodernidad (en las que se inscriben –por ejemplo– los *swingers*), poniendo el acento en lo que conllevan de domesticación del goce, con el fin de "impedir que pueda surgir su carácter errante, nómade, no encarcelado en ninguna comunidad de goce". El libro postula las comunidades del goce (*gays*, travestis, masoquistas, lesbianas) como aquellas que transforman "la práctica sexual en un movimiento con consignas, modalidad de forma de vida, páginas en Internet, pretensiones de subcultura, etcétera". La perspectiva de la domesticación del goce posibilita invertir la interpretación primaria de una supuesta libertad sexual y localizar el fenómeno en el campo del control y manejo de la sexualidad del otro. El mismo control que anhela, en este caso en el plano del propio cuerpo, el joven que ingiere Viagra para encarar sus encuentros sexuales.

En el otro extremo, encontramos el descontrol que proponen "las previas", en las cuales los jóvenes se entregan a una ingesta las más de las veces abusiva de alcohol con el fin de llegar desinhibidos al encuentro final en algún lugar bailable. También fruto

del imperativo de diversión, esta práctica parece instalarse enarbolando la consigna de la libertad que, según Ons, contradice la propia obligatoriedad de su existencia. Y esta reflexión sobre la libertad se ve enriquecida en el intercambio de la misma con el poder y la autoridad, elementos que nuestra época ve cuestionados en cuanto faltan figuras que los encarnen. Así, cuando la elección parece recaer sobre el sujeto dándole esa libertad tan ansiada, esa elección "es puro simulacro ya que, donde creemos ser libres, la dominación del Otro es más completa".

Inevitablemente, la elección de los temas que se proponen en este libro desemboca en una reflexión acerca del orden simbólico en la actualidad y del ocaso de los discursos, que tiene su contracara en la proliferación del tatuaje como modo de invocación al Otro que ha cedido su lugar. Así, la inclinación hacia la velocidad y la aceleración, la avidez por lo constantemente nuevo que se contrapone a los intentos (aquí otra vez el tatuaje) de la fijación en el cuerpo, van dando las pautas para un análisis que se fundamenta no solo en un sólido manejo de la teoría psicoanalítica, sino en sus cruces y encuentros con el discurso de la filosofía y la sociología, especialmente con el pensamiento de Martín Heidegger, invocado como contrapunto del malestar freudiano en la cultura.

Con la misma vara y la aguda atención de la autora serán medidos también el amor, la felicidad y el cuerpo, ya que los atraviesan los mismos imperativos y reglas de juego. Sin embargo, "el encuentro amoroso quiebra los cálculos, no está programado de antemano, su naturaleza es contingente y, por ello, usualmente se lo vincula con el milagro. Son los imperativos de dicha permanente, el apetito por lo nuevo, la temporalidad epocal los que inciden más que nunca en su supervivencia. Frente a tales amenazas, el psicoanálisis nos muestra que, tras la ilusión de cambio y de los espejismos de una reinvención permanente, hay algo en el sujeto que se repite y que no cambia; es allí, en lo que por lo general es estimado como patológico, donde anida, recónditamente, su singularidad".

Comunismo, entonces, cuestionado desde la singularidad de la práctica psicoanalítica, que "desmonta tanto las ilusiones montadas sobre la garantía paterna como aquellas otras que alojan los aires de renovación".

EVA TABAKIAN

Introducción

En este libro analizo algunos de los síntomas que emergen de manera destacada en nuestra época, y que hablan de ella en sus distintas manifestaciones. Es así que indago, por ejemplo: las comunidades *swingers,* la importancia del Viagra en los jóvenes, la recurrente "previa" adolescente, la moda del tatuaje, la duración del amor, el cuerpo en la hipermodernidad, los lazos en los tiempos narcóticos, las particularidades de nuestro siglo y de sus precedentes.

Muchas veces se acusa a los analistas de no mantenerse en su campo, incurriendo en análisis sociológicos, al explorar los fenómenos sociales de su tiempo. Sin embargo, fue Lacan quien se refirió al síntoma social, y fue también Freud quien no dudó en caracterizar a su cultura como neurótica. Freud anhelaba que el psicoanálisis tuviese una incidencia en lo social que sobrepasase su lugar como tratamiento curativo de las neurosis. En 1926 marcó especialmente la distinción entre el psicoanálisis terapéutico y el psicoanálisis como ciencia, pues temía que su descubrimiento quedara reducido a ser una técnica más entre aquellas que alivian el sufrimiento. Deseaba, en definitiva, que el psicoanálisis pudiese afirmarse como una lectura de la civilización que trazase su marca en ella. Contundentemente afirmó: "Solamente quiero estar seguro de que se impedirá a la terapéutica matar a la ciencia" (Freud, 1976). Por otra parte, cuando Lacan concibió el discurso analítico, escribió a ese discurso junto a otros, nunca solo, pero tal lazo no nos habla de una homología: el psicoanálisis perdería su condición de tal si no mostrase el revés de esos discursos.

Tanto Freud como Lacan querían franquear los marcos a los que el psicoanálisis puede quedar confinado si no se lo inscribe en la cultura. Tanto uno como otro sabían que tal empresa no era posible sin una exégesis de su tiempo. Pero cierto trecho histórico separó sus respectivas enseñanzas. Freud decía que se podía hablar de culturas neuróticas, con la salvedad de que en la neurosis individual se cuenta con el contraste que separa al enfermo de su entorno, aceptado como "normal", mientras que, en una masa afectada de manera homogénea, falta ese trasfondo (Freud, 1990a: 139). Es interesante tal observación, ya que esta nos lleva a advertir que los sujetos inmersos en una comunidad pierden criterios para localizar los puntos sintomáticos de su tiempo. Lacan, en cambio, caracterizó a su época como forclusiva, y no tanto como represiva, diciendo que lo que distingue al capitalismo es el rechazo *Verwerfung* de todos los campos de lo simbólico de la castración y del amor. Y no dudó en afirmar que es el psicoanálisis el que les daría alojamiento(1). Se trataría aquí de una forclusión producida por un sistema social. Notemos que Lacan no retrocede a la hora de diagnosticar una época y sus mecanismos, incluso en utilizar aquellos que extrae de las estructuras clínicas.

No es indiferente que Freud hable de una cultura neurótica, dándole, en este sentido, un valor a la represión, mientras que Lacan se refiera a un mecanismo que tradicionalmente caracterizó a la psicosis. La primera se corresponde con la época victoriana, debido a lo cual Lacan sostuvo que de no existir la reina Victoria, no hubiese existido el psicoanálisis, mientras que la segunda corresponde al capitalismo tardío. ¿Sería entonces la de Freud una cultura más reprimida y esta, la nuestra, una más "forclusiva"? Intento en este libro profundizar en sus consecuencias.

"Comunismo sexual" es el nombre con el que los *swingers* bautizan su práctica, pero más allá de ella, tal consigna está de alguna manera presente en las llamadas

“comunidades de goce”. La transformación de prácticas sexuales en movimientos con consignas, modalidades de formas de vida, páginas en Internet, pretensiones de subcultura, etcétera, no es en realidad algo típico de los *swingers*: pululan las de *gays*, travestis, lesbianas, masoquistas, anoréxicas, etcétera. Las fantasías se muestran sin mediaciones y los sujetos se tornan idénticos a sus supuestas inclinaciones hasta llegar a tener el nombre de esas inclinaciones, perdiendo así singularidad para formar parte de una clase. En estas clasificaciones encontramos variantes del discurso universitario (Indart, 2007), ya que el lugar dominante lo ocupa un saber que pretende dar nombre al goce. Notablemente, los sujetos ya no están representados por significantes rectores que los nominan en el espacio público, y que clásicamente señalan su lugar en lo social, sino por maneras de gozar que se confiesan de modo inusitado. Pese a tal ilusión de libertad, muestro que ello obedece al intento por domesticar el goce, confinarlo al grupo, impedir que pueda surgir su carácter errante, nómade en fin, no encarcelado en ninguna comunidad de goce. Así, en este nombre, subyace un intento por igualar lo inigualable: el proyecto comunista parece haberse desplazado –desde su fracaso a nivel económico– a lo sexual. Y es por ello que se enarbolan sus consignas –inscriptas ahora en el liberalismo– y se levantan sus estandartes en el ámbito de tales prácticas. Si en la época victoriana el psicoanálisis cuestionaba la pretensión de igualación de los ideales en sus ambiciones totalitarias y hegemónicas, hoy también le compete realizar esa operación respecto a las perspectivas que intentan homogeneizar los goces. Se los pluraliza, sin duda, pero de cada diversidad se hace un pequeño todo.

Vivimos una época compleja, en la que se dibujan dos análisis de los síntomas emergentes. En uno de ellos, se rescata un pasado utópico como pretérito glorioso y se lee un presente apocalíptico, signado por lo que ya no es. La nostalgia de un padre signaría tal punto de vista. En el otro, se acusa al primer análisis de conservador y se considera que habrá que adaptarse a una época progresista dándole cabida a lo nuevo. En este enfoque, el carácter no adaptativo o incluso crítico del psicoanálisis es vivido como retrógrado. Tanto en una como en otra perspectiva se diluye la potencia revulsiva del descubrimiento freudiano. El psicoanálisis desmonta tanto las ilusiones montadas sobre la garantía paterna como aquellas otras que alojan a los aires de renovación. Es por ello que la civilización quiere curarse del psicoanálisis, hacerlo callar, ahogar su mensaje. Hoy como ayer.

1. “Lo que distingue al discurso del capitalismo es esto: la *Verwerfung,* el rechazo, el rechazo fuera de todos los campos de lo Simbólico, con lo que ya dije que tiene como consecuencia. El rechazo ¿de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso que se entronca en el capitalismo, deja de lado lo que llamaremos simplemente las cosas del amor, amigos míos. ¿Ven eso? ¡No es poca cosa!

”Y es por eso que dos siglos después de este deslizamiento llamémoslo calvinista, después de todo, ¿por qué no?, la castración hizo finalmente su entrada abrupta bajo la forma del discurso analítico” (Lacan, 1972).

Capítulo 1

Los *swingers*

Comencemos por el argumento dado por un hombre a su esposa:

> El deseo sexual dirigido hacia una misma persona no resiste el paso del tiempo. Si no queremos separarnos, si nuestro amor no acepta tal declinación, nada mejor que recrear la pasión mediante el intercambio de parejas que nos aseguran nuevas experiencias eróticas sin compromiso afectivo. Nuestro lazo así se renueva, se evitan los celos, se comparten las fantasías, se elimina el egoísmo, se acepta, en definitiva, el placer del otro, el ardor se incrementa cuando la mirada consiente con ello.

Tal fue la síntesis del "alegato" masculino para iniciar a su mujer, madre de sus hijos, en este tipo de práctica. Ella fue quien me transmitió este relato, para explicarme que sus razones le resultaron bastante lógicas y que aceptó durante años, e incluso sin entusiasmo, ese estilo de vida, hasta que… se enamoró de otro hombre. Pero ya antes de que esto sucediese, la angustia sobrevenía cada vez que se producía la cita *swinger.* La nueva pareja quedó aislada del grupo y el asunto desembocó en un divorcio; aunque en realidad ya había dejado de amar a su ex marido porque lo veía muy adicto a esas prácticas, si bien no podía dudar de que también a ella le habían proporcionado orgasmos nunca antes experimentados.

El argumento esgrimido por el que fuese su esposo no dista del de la mayoría de los miembros de las comunidades *swingers,* y es muestra de su ideología. Además, es en general el varón quien induce a la mujer a practicar este hábito, y por más que ellas se presten a satisfacer –aun con gusto– esos fantasmas, lo irresistible para el goce femenino es la intimidad de la palabra de amor. En este sentido, el ejemplo dado antes es bastante paradigmático: ellas quieren que los hombres les hablen de su particularidad y ello requiere necesariamente del ámbito privado. Para las mujeres, el atractivo que ofrece el amor puede superar el del goce orgásmico, cuando este se separa de la posibilidad de imaginar una historia, o cuando se reduce al canje de cuerpos anónimos en una feroz competencia ligada al desempeño sexual.

Si bien el intercambio de parejas data de largo tiempo, lo que es novedoso en nuestra contemporaneidad es su transformación en un "estilo de vida". Tal fenómeno surgió a partir de la Segunda Guerra Mundial en Estados Unidos, y logró imponerse en distintos lugares del mundo. A mediados de los años cincuenta, en Filipinas, los soldados estadounidenses mataban el tiempo en bases fuera de su país. Algunos militares –junto con otras mujeres, que no siempre eran sus esposas– inventaron un divertimento que consistía en poner dentro de un sombrero las llaves de sus habitaciones y, azar mediante, intercambiaban sus parejas. De ahí que la cerradura y las llaves formen parte de la simbología del movimiento. Luego, en los años sesenta, aparecieron diversas publicaciones con anuncios *swingers* y comenzaron a organizarse las primeras fiestas. Al final de esa época, la película *Bob, Carol, Ted and Alice* encaraba el hecho de manera explícita. A principios de los años setenta se fundaron los primeros clubes *swingers* y en 1979 el movimiento tomó forma al crearse la NASCA, el mayor organismo *swinger* del planeta, encargado de crear estándares para clubes y eventos. Finalmente, en los años ochenta y noventa, la comunidad creció y se expandió para

entrar abiertamente en Latinoamérica. En la Argentina llegó hace treinta años por iniciativa de hombres de clase alta que habían conocido el “Club de París”, la meca del *swinger* europeo. Actualmente existen convenciones y lugares de encuentro, programas vacacionales, negocios, códigos y hasta una publicación editada por Daniel Bracamonte, quien es el encargado de trasmitir lo que él denomina una cultura *swinger*. Así, su teórico afirma: “No solo se goza por estar con otra persona individualmente, sino que uno se deleita al ver a su pareja gozar con otra; hay una simbiosis del placer”. Y no solo ser *swinger* no es ser infiel, sino que es “una verdadera vacuna contra la infidelidad”(2). “El placer está en ver a nuestra pareja tener sexo frente a nosotros, con nuestra aceptación y somos parte de ello”(3). Este “ser parte de ello” se condensa justamente en el nombre de la revista en la web llamada *Entrenos*, ya que tal designación intenta suprimir la distancia infranqueable que existe entre los sujetos.

Se pregona una suerte de comunismo sexual, se levantan las banderas de la emancipación y de la desaparición de la propiedad privada, pero ¿qué subyace en tal ideología? ¿No se trata más bien de un intento por evitar la contingencia amorosa que podría producirse a partir del encuentro entre los sexos? La palabra *swinger* se deriva del verbo inglés *to swing*, que significa “balance”, “libertad de movimiento”, “oscilación”. Podemos preguntarnos: ¿amplitud o nuevo dispositivo de control? Entre las diversas “ventajas” que esta práctica tiene para sus adeptos, se cuenta la de poder vivir una sexualidad separada del amor, y así seguir manteniendo fidelidad con la pareja; no asumir, en fin, ningún compromiso afectivo que pusiese en cuestión este vínculo. Ejercitar así una sexualidad sin consecuencias, refrenar –aunque parezca lo contrario– lo incontrolable del cuerpo del otro. Domesticar el goce, confinarlo al grupo, impedir que pueda surgir su carácter errante, nómade, no encarcelado en ninguna comunidad de goce.

HAS RECORRIDO UN LARGO CAMINO, MUCHACHA

¡Qué lejos parece haber quedado el lugar de la mujer en la Edad Media! Sin embargo, tal distancia no debe impedirnos advertir una insospechada cercanía. Repasemos ese momento de la historia. Dice Foucault que, en el pensamiento griego clásico, es la relación con los muchachos la que constituye el punto más delicado y el foco más activo de reflexión y de elaboración. En el curso de una lenta evolución, el foco se desplaza y los problemas irán centrándose progresivamente alrededor de la mujer. Será la relación con ella la que marcará los tiempos más duros de la reflexión moral sobre los placeres sexuales. En efecto, en ningún momento de la historia, la mujer ha sido más objeto de inquietud que en la Edad Media.

Desde finales del siglo XII hasta terminar el siglo XV, una serie de textos, escritos por hombres de la Iglesia y por laicos, elaboraron valores y normas de conducta para las mujeres (Duby y Perrot, 2000). Los criterios con los que se las clasificaba son importantes para entender los modelos éticos que se construían. Las vírgenes, las viudas y las casadas fueron constantemente evocadas en los escritos. La castidad de vírgenes, viudas y mujeres casadas colocaba a la sexualidad en un espacio comprendido entre el rechazo y el control con vistas a la procreación y muestra cómo, ya sea en el rechazo, ya en el control, la batalla se juega sobre el predominio del aspecto espiritual y racional sobre lo corpóreo y sensual. A través de la figura ideal de la mujer casada, se elabora un modelo de comportamiento para todas las mujeres, que en el seno de los grupos familiares cumplían las funciones de esposas y madres.

En la Sagrada Escritura y en la tradición patrística, las mujeres están gobernadas por su sexo, por su causa han entrado en el mundo la muerte, el sufrimiento y el trabajo. Controlar o castigar a las mujeres, y ante todo su cuerpo y su sexualidad desconcertante y peligrosa, será tarea de hombres. Los conocimientos y las preocupaciones éticas y de dominación social se fundan en la idea de que ese cuerpo, ya que no puede permanecer casto, debe al menos tender únicamente a la procreación. La maternidad aparece como una forma de domesticar y amarrar el goce femenino, vivenciado como sin límites y errante.

La literatura pastoral describe a la mujer como inquieta y caprichosa, inconstante como “la cera líquida que está siempre lista para cambiar de forma de acuerdo con el sello que la imprima”, “inestable y mudable como la copa de un árbol agitada por el viento”, según sostiene Carla Casagrande en “La mujer custodiada” (Duby y Perrot, 2000: 125). En esta literatura, la ventana es un elemento recurrente del escenario en el que actúan las mujeres demasiado curiosas e incautas. Su peligro radica en inspirar el deseo de salir y pasear por el mundo, estimulando un apetito nunca saciado, conducente a buscar siempre algo nuevo. Es interesante recordar el lugar que Lacan le asigna a la ventana como marco fantasmático que encuadra al goce: “El fantasma se ve más allá del cristal, y por una ventana que se abre. El fantasma está enmarcado” (Lacan, 2006b: 81). En este sentido, lo inquietante del goce femenino radica en trascender los límites, así el vagabundeo intelectual y moral es evocado para justificar las normas de control. La mujer será custodiada, confinada a la casa o al claustro, como espacios acotados e interiores. Vigiladas como un peligro siempre en acecho, encarnan de manera ejemplar en la Edad Media la figura del exceso.

Se advertirá en principio la notable distancia con el momento actual, en el que se propaga lo contrario, es decir, ya no la represión de la sexualidad, sino su liberación. Sin embargo, la sexualidad permanece vigilada, sujeta a códigos, deportada al encuadre grupal. Desde el psicoanálisis nos cabe interrogar esa supuesta libertad, indicando cuál es el envés de un discurso que, en este caso, más muestra con lo que evita: la dimensión contingente del amor, el azar de los encuentros, lo no compartido del goce, su real heterogeneidad. No es entonces casual que cuando el amor llama, la mujer que mencioné al comienzo no haya podido proseguir con ese tipo de costumbre, ya que la intimidad con el hombre que no era el marido estaba allí vedada.

LAS COMUNIDADES DE GOCE

La transformación de una práctica sexual en un movimiento con consignas, modalidad de forma de vida, páginas en Internet, pretensiones de subcultura, etcétera, no es en realidad algo típico de los *swingers*, sino de las denominadas “comunidades de goce”. Pululan las de *gays*, travestis, lesbianas, masoquistas, etcétera. Las fantasías se muestran sin mediaciones y los sujetos se tornan idénticos a sus supuestas inclinaciones pulsionales, hasta llegar incluso a tener el nombre de esas inclinaciones, perdiendo así singularidad para formar parte de una clase. Notablemente, los sujetos ya no están representados por significantes rectores que los nominan en el espacio público, y que clásicamente señalan su lugar en lo social, sino por maneras de gozar que se confiesan de modo inusitado.

¿Pero no subyace acaso en el nombre “comunidad de goce” un intento por igualar lo inigualable? El proyecto comunista parece haberse desplazado –desde su fracaso a nivel económico– a lo sexual. Y es por ello que se enarbolan sus consignas y se levantan sus estandartes en el ámbito de tales prácticas. Para el sexólogo Norberto Litvinoff, hay un concepto que permite entender sus supuestos: “No creen en la propiedad privada de la pareja, es decir, no se sienten dueños del cuerpo del otro y por eso se pueden permitir buscar otras fuentes de placer”(4). Litvinoff explica la “filosofía *swinger*”: “Forman parte de un sexual comunismo y para sostenerlo se necesita un diálogo constante porque la práctica puede detonar ciertos celos y reproches inevitables”(5). El dueño de un boliche *swinger* amplía esta idea: “A mí no me importa que mi esposa tenga relaciones sexuales con otros; la única condición es que después me cuente con detalles”(6). Tal condición muestra a las claras el retorno de la supuesta desaparición de la propiedad privada, además del intento de control de la sexualidad del otro, al volver a examinar los más íntimos pormenores.

En el primer período de la Revolución rusa (Stern y Stern, 1980) –a diferencia del siguiente–, el tema del amor libre estaba de moda. Célebre, por ejemplo, fue la boda de tres entre el poeta Maiacovski y los Brik, que, en lugar de resultar escandaloso, se consideró como un ejemplo de ausencia de prejuicios. Alejandra Kollontái, cuyas ideas llegaron a Occidente y la hicieron célebre, se presentaba como su profetisa, tras haber

eliminado la posesión y los celos:

> Los celos pertenecen al pasado. Desterramos de nuestra vida sentimental el sentimiento de propiedad. Quien aspire a la libertad por sí misma, debe admitirla también en su compañero. Hoy, el vitriolo y las calumnias rencorosas ceden su sitio a una actitud delicada con respeto a los rivales: la emoción que nace de una camaradería colectiva, ignorada hasta hoy (Stern y Stern, 1980).

Kollontái era una dirigente del Partido Comunista, es decir que sus ideas no eran privativas de su cosecha. El "comunismo sexual" fue un eslogan del Partido en el transcurso de los años veinte, pues había que resquebrajar a la familia y a las viejas costumbres. Más tarde, sin embargo, tal principio fue rectificado instaurándose, más bien, un reinado de la virtud. Inesperadamente, notamos un retorno de los primeros postulados en las suposiciones de los *swingers*, claro que sin ninguna ideología social revolucionaria.

FREUD Y EL COMUNISMO

Para Lacan, el goce no es transitivo ni recíproco, e incluso es heterogéneo al propio sujeto. Freud se mostró escéptico respecto al comunismo, al sostener que, aunque los sujetos tuviesen los bienes comunes, la envidia, los celos, el deseo y la malevolencia quebrarían ese supuesto paraíso de equidad (Freud, 1990a: 109-110). Resulta más que interesante el argumento esgrimido por el creador del psicoanálisis cuando aclara que no es de su incumbencia la crítica económica al sistema comunista, ya que él no puede indagar si la abolición de la propiedad privada sería buena y ventajosa. Pero puede afirmar que su premisa psicológica es "una vana ilusión", ya que cancelando la propiedad privada no se eliminarían cuestiones relativas al goce, la agresión, el apetito de posesión, etcétera.

Freud se expresa con cautela respecto a las premisas económicas marxistas; confiesa no comprender sus aseveraciones materialistas, ya que ve en ellas un precipitado del proceso dialéctico hegeliano que le resulta oscuro. Tal vez no advierte que el psicoanálisis es también materialista, si entendemos por materialismo la definición de Lenin como lo que está fuera de la conciencia. La desconfianza freudiana se acompaña de ciertas vacilaciones frente a un terreno que no conoce, pero ataca con certeza la cosmovisión del mundo que tal sistema pretende y lode sus postulados.

En la Conferencia 35, Freud encara el tema cuestionando fundamentalmente al marxismo como cosmovisión y rechazando todo aquello que se pretenda como tal. De entrada nos dice que "cosmovisión" (*Weltanschauung*) es un concepto específicamente alemán. Es necesario que nos retrotraigamos a los años treinta para entender la vigencia de las cosmovisiones, en particular en el nazismo. El nacionalsocialismo era mucho más que un movimiento político. Los líderes nazis que llegaron al poder en enero de 1933 deseaban algo más que obtener autoridad política, revisar el Tratado de Versalles y recuperar y expandir las tierras perdidas después de la humillante derrota en la Primera Guerra Mundial. También querían cambiar el panorama cultural: devolver al país los tradicionales valores "alemanes" y "nórdicos"; suprimir o restringir las influencias judías, "extranjeras" y "degeneradas"; y formar una comunidad racial (*Volksgemeinschaft*) alineada con los ideales nazis. Un papel importante de la cultura era la difusión de la cosmovisión nazi. Una de las primeras tareas que realizaron sus líderes cuando llegaron al poder a principios de 1933 fue una sincronización (*Gleichschaltung*) de todas las organizaciones profesionales y sociales con la ideología y la política nazis. La filosofía pasó al silencio para ser sustituida por la "cosmovisión"(7).

Freud también encuentra una cosmovisión del mundo en el marxismo y agrega:

> Pero no puede admitirse que los motivos económicos sean los únicos que presiden la conducta de los hombres dentro de la sociedad. Ya el hecho indubitable de que diversas personas, razas, pueblos, se comporten de manera diferente bajo

> idénticas condiciones económicas excluye el impero exclusivo de los factores económicos. No se entiende cómo se podrían omitir factores psicológicos toda vez que se trata de las reacciones de seres vivientes, pues no solo estos han participado en el establecimiento de tales relaciones económicas, sino que, aun bajo su imperio, los seres humanos no podrían hacer otra cosa que poner en juego sus originarias mociones pulsionales: su pulsión de autoconservación, su placer de agredir, su necesidad de amor, su esfuerzo hacia la ganancia de placer y la evitación del displacer (Freud, 1989: 165).

En este sentido, la crítica de Freud es implacable y ella no apunta tanto –como dije– al análisis del sistema económico, sino a su exclusiva determinación, así como la ilusión del nacimiento del nuevo hombre en la que encuentra la herencia religiosa de la Biblia y del Corán(8). En tal esperanza vislumbra en el marxismo más idealismo que materialismo(9):

> Y si bien el marxismo práctico ha desarraigado implacablemente todos los sistemas y las ilusiones idealistas, él mismo ha desarrollado ilusiones no menos cuestionables e indemostrables que las anteriores. Espera alterar la naturaleza humana en el curso de unas pocas generaciones, de suerte de establecer una convivencia casi sin fricciones entre los seres humanos de la nueva sociedad, y conseguir que ellos asuman las tareas del trabajo libres de toda compulsión (Freud, 1989: 166).

El fracaso del marxismo como proyecto político no impidió que se trasladara como ideología al campo de las llamadas “comunidades de goce”. Si antaño el psicoanálisis cuestionaba la pretensión de igualación de los ideales en sus ambiciones totalitarias y hegemónicas, hoy también compete realizar esa operación respecto a las perspectivas que intentan homogeneizar los goces. Se los pluraliza, sin duda, pero de cada diversidad se hace un pequeño todo. La ideología *swinger* sería, así, un ejemplo de tal pretensión(10).

Es además muy interesante ubicar el lugar de la mirada. En el caso de los *swingers,* ella ocupa un lugar central, pues se trata siempre de ver. Pero más allá de este fenómeno, el voyeurismo está siempre presente en nuestra época: ya Debord nos decía que en la sociedad del espectáculo un nuevo valor aparece, que no es ya el del ser ni el del tener, sino el de aparecer (Debord, 1995: 275-364).

Considero que hoy en día la mirada tiene un estatuto bien diferente al que describiese Sartre (1949) en su célebre ejemplo del mirón de *El ser y la nada*. Allí, la mirada de aquel que sorprende a quien espía por la cerradura manifiesta, en su fulgurante aparición, la presencia de la alteridad. La vergüenza es coetánea con el mismo comparecer de la otredad. Miller (2002) habla de la desaparición de la vergüenza como uno de los más importantes síntomas de nuestra actualidad, síntoma que articula con la muerte de la mirada de Dios. La desvergüenza entonces es la puesta en escena de las consecuencias de esa muerte. El capitalismo tardío inaugura el imperativo de que se puede decir todo y mostrar todo, propiciando así la pérdida de la vergüenza. Es que la vergüenza opera como guardiana de una reserva, preserva lo más íntimo, hace tope, y podemos preguntarnos si acaso cuando ella se borra no queda eliminado también el Otro como diferencia.

EL MUNDO COMO IMAGEN, VELO DE LA ANGUSTIA

La importancia de la imagen ya había sido pensada por Heidegger, cuando en la década del treinta escribió su conocido ensayo “La época de la imagen del mundo” (Heidegger, 2005: 63-67). En él afirma, luego de explicar cómo cada época se basa en una interpretación diferente de lo ente, que lo que caracteriza a la modernidad es el mundo como imagen.

Heidegger dirá que toda la metafísica moderna se mantiene en la interpretación del ente iniciada por Descartes. Se trata de una metafísica donde el hombre se convierte en

el centro de referencia de lo ente como tal, y esto es posible en tanto el mundo ha devenido imagen. Imagen del mundo significa no tanto calco, sino "estar al tanto de algo", situar a lo ente mismo ante sí para ver qué ocurre con él y mantenerlo siempre ante sí en esa posición. Imagen del mundo significa concebir el mundo como imagen.

Doce años antes de la escritura de "La época de la imagen del mundo", en *El ser y el tiempo*, Heidegger (1951) se refirió a la angustia. Podríamos decir que la angustia revela aquello que la imagen del mundo obtura. Allí, cuando lo familiar se torna extraño, esa inquietante extrañeza es señal de lo real. Y, en este sentido, cabe recordar la presencia de la angustia en la mujer que mencioné al comienzo, cada vez que se producía un encuentro *swinger.* Agrego ahora que, para intentar sortearlo, consumía previamente cocaína.

El *Seminario 10* (Lacan, 2006b), "La angustia", ha sido considerado por Lacan como uno de sus seminarios más logrados. Se puede decir que es el de mayor elaboración en lo concerniente a la conceptualización del objeto "a", y que ello ha tenido consecuencias clínicas y políticas. No es casual que al año siguiente su autor haya sido expulsado de la IPA (International Psychoanalytical Association) "como un objeto", según sus palabras. Resulta digno de destacar que el seminario de mayor elaboración en lo concerniente al objeto "a" sea aquel dedicado a la angustia como su "única traducción subjetiva". Importa acentuar el término "única" y ponerlo en relación con otra afirmación en la que también utiliza esa palabra aseverando que el objeto "a" es la única prueba y garantía de la alteridad del Otro. Así, la angustia es la única traducción subjetiva de la alteridad del Otro (Lacan, 2006b: 36).

¿Hay acaso aprehensión de la real alteridad sin angustia? Entonces podemos decir que los programas sanitarios tendientes a des-angustiar intentan indirectamente suprimir la alteridad captada solo a partir de la angustia. Habría entonces una comunidad profunda entre ese des-angustiar y la problemática de la segregación contemporánea. El humanismo solidario que preconiza el reconocimiento del Otro mediante la tolerancia peca de ser mera abstracción, reconocer la alteridad del Otro supone el necesario pasaje por la angustia como traducción subjetiva del núcleo insondable, no reconocido. Kierkegaard –considerado por Lacan el más osado investigador del alma antes de Freud– dice que hay una educación por la angustia (Kierkegaard, 1984). Y Heidegger asevera que de la angustia el sujeto puede aprehender algo relativo a la nada, de ahí su carácter revelador (Heidegger, 1987: 46).

Lacan arriba al estatuto del objeto "a" en tanto resto a partir de una operación aritmética, de la que surgen divididos el Sujeto y el Otro, persistiendo el "a" como no asimilable a los términos anteriores. El objeto es ese irracional que prueba la alteridad del Otro en la división indicando lo que de él persiste como alteridad. Y desde lo imaginario, el objeto es aquello que permanece velado en la imagen dándole brillo e investidura (el color preferencial). La angustia conduce a Lacan a elaborar un imaginario no especular. La alteridad de este imaginario respecto a lo especular se destaca en la figura del doble cual expresión del yo como otro, inquietante y extraño. Vale aquí recordar el valioso libro de Otto Rank (1998) acerca del doble, figura dibujada en lo no especular del espejo como mancha. Por ejemplo, los zulúes no miran en un pantano sucio, ya que este, al no proyectar reflejos, anuncia peligros. Si la imagen ya no se refleja en el espejo, este sí puede albergar el alma. Así, en Francia y Alemania y entre los judíos y luteranos, existe el hábito de cubrir los espejos cuando alguien muere, ya que su alma puede permanecer en ellos. Este sesgo toma especial interés para nosotros si recordamos la relación que Lacan establece en el Seminario "Aún" entre el alma y el objeto "a" (Lacan, 1981: 102-103).

LO QUE LO OMINOSO REVELA

El cambio de signo en el objeto nos retrotrae a "Lo ominoso", texto capital en la elucidación lacaniana de la angustia. Freud no consagra su escrito a la conceptualización de la angustia, sin embargo, dice que lo ominoso es aquello que "excita angustia y horror". No habrá que olvidar que el texto fue producido después de la

Primera Guerra Mundial. La inquietante extrañeza surge en el cuadro de lo que había sido familiar. Importa dar relevancia a aquello que Freud destaca cuando sostiene que a lo nuevo y no familiar tiene que agregársele algo que lo torne ominoso. Encuentra en una frase de Schelling aquello que mejor ilustra el fenómeno: "Se llama *Unheimlich* a todo lo que estando destinado a permanecer en el secreto, en lo oculto […] ha salido a la luz" (Freud, 1976a: 224).

La angustia da cuenta que el sujeto no es un Uno unificado, de ahí su carácter revelador de la alteridad. No es azaroso que la más adecuada definición de lo ominoso parta del filósofo que ha hablado de una parte inconsciente en el mismo Dios, como parte oscura, como principio no luminoso. Todo ser debe tener un fundamento de su existencia fuera de él, pero Dios como absoluto solo puede tener su fundamento en sí mismo, hay una naturaleza distinta en él, más inseparable. Esta idea difiere de la clásica *causa sui* teológica, ya que postula que si las cosas tienen un fundamento en Dios, este fundamento reside en lo que en Dios no es él mismo. Este fundamento es el anhelo, la oscura voluntad, el residuo jamás agotado en la razón, la insondable irregularidad. En este fundamento en Dios de lo que en Dios no es el mismo, se enraíza el mal. Es que también de Dios debemos decir: "Lo oscuro le precede, la claridad brota por primera vez desde la noche de su esencia" (Schelling, 1950, 73-76).

El abismo de Dios es para Schelling lo inacabado, el ser oscuro y cerrado que aún no ha entrado en su propia transparencia. El abismo de Dios es también su potencia, y la potencia es lo posibilitante, pero esta se mantiene a la vez como amenaza. Así, la definición más certera sobre lo ominoso fue dada por quien habló de un resto, que al no poder disolverse en la razón contradice la idea hegeliana de que todo lo real sea racional.

No hay que olvidar que Schelling fue maestro de Kierke-gaard, es decir, del primer filósofo que habló sobre la angustia, y así dio comienzo al existencialismo.

Fueron los existencialistas quienes mayor importancia dieron dentro del campo de la filosofía a la angustia. Heidegger sostuvo que ella hace patente la nada. El "ante qué" de la angustia es el ser, ya que hay una relación profunda entre el ser y la nada. En *El ser y el tiempo* afirma: "El ante qué de la angustia es el ser en el mundo en cuanto tal". En *¿Qué es metafísica?* precisa que el "ante qué" de la angustia es la nada, pero que la nada no es un mero vacío. ¿Acaso en el objeto "a" no resuena el "ante algo" de la angustia en Freud con la nada heideggeriana? Si Freud pudo afirmar que ella surge ante la ausencia del objeto, es porque ese "ante algo" no pertenece al campo de los objetos comunes. Heidegger considera que el "ante qué" de la angustia no es ningún ente intrahumano, pues es el ser mismo en lo que tiene de posibilidad más propia.

La angustia es un encontrarse en el que se hace patente lo inhóspito. Heidegger utiliza el término alemán *Unheimlich* ubicando el quiebre hasta las entrañas de la cotidiana familiaridad. La angustia nos pone ante la inhospitalidad propia del ser ahí en cuanto *yecto*, arrojado como estructura fundamental del ser ahí. En clara alusión a Heidegger, Lacan vincula el *Unheimlich* con la casa del hombre, esa casa donde hace su aparición el huésped como el elemento heterogéneo en lo familiar, alteridad que indica la no autonomía del sujeto.

Sin embargo, la existencia heideggeriana no estaría marcada por los embrollos de la diferencia sexual. Su carácter neutral hace a su potencia. El ser auténtico está protegido de su alteración sexual, ha sido depurado, se han suprimido las huellas de la pulsión en el cuerpo. Quizás por esto dice Lacan que a la verdad de la angustia la trae Kierkegaard, tal vez por haberla pensado en su relación con la sexualidad. Cobra relevancia su afirmación de que los ángeles no se angustian porque no tienen sexo. Una sexualidad considerada por Kierkegaard siempre éxtima, que lo llevó a pensar que incluso hay un dejo de angustia en todo goce erótico.

> Una cosa, sin embargo, hay del todo cierta, y es la de que los poetas, al describir el amor –por muy puro e inocente que nos lo representen– nunca dejan de hacerlo sin que la angustia entre también en juego. Analizar esto con más detalle es asunto de un "esteta". Nosotros nos contentamos con preguntar: "¿Y por qué esa angustia? Porque

el espíritu no puede estar presente en el momento culminante de lo erótico" (Kierkegaard, 1984: 100).

La angustia revela que no hay ningún comunismo sexual, ni con el otro ni con nosotros mismos.

2. *Diario del Sur Digital*, 29 de enero de 2009.
3. *Clarín Blogs*, 14 de octubre de 2008.
4. Disponible en línea: <www.entrenos.com.ar>.
5. Disponible en línea: <www.entrenos.com.ar>.
6. Disponible en línea: <www.minutouno.com>.
7. Para el filósofo, en general, filosofar es pensar sistemáticamente y es esto lo que el nacionalsocialista rechaza. En este régimen la palabra "sistema" es mal vista y se prefiere a todas luces la palabra "organización", toda situación y manifestación de la vida debe ser abarcada por su red. Véase al respecto el libro de Víctor Klemperer (2007).
8. De todas formas, considero personalmente que el ataque de Freud al marxismo es parcial ya que, por ejemplo, obvia la excelente descripción que hace Marx del dinero con todas sus implicancias psicoanalíticas. En la sección del *Tercer manuscrito* consagrada al dinero –si se quiere, prehistoria de *El capital*–, Marx describe en forma expresiva la trascendencia de este, así como también su negatividad, en el marco, claro está, del humanismo feuerbachiano. "El *dinero*, en cuanto posee la propiedad de comprarlo todo, en cuanto posee la propiedad de apropiarse de todos los objetos es, pues, el objeto por excelencia. La universalidad de su *cualidad* es la omnipotencia de su esencia; vale pues como ser omnipotente […] Lo que mediante el dinero es para mí, lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, eso *soy yo*, el poseedor del dinero mismo […] Lo que soy y lo que puedo no está determinado en modo alguno por mi individualidad. *Soy* feo pero puedo comprarme la mujer *más bella*. Luego no soy *feo*, pues el efecto de la fealdad, su fuerza ahuyentadora, es aniquilado por el dinero. Según mi individualidad soy *tullido*, pero el dinero me procura veinticuatro pies, luego, no soy tullido; soy un hombre malo, sin honor, sin conciencia y sin ingenio, pero se honra al dinero, luego también a su poseedor. El dinero es el bien supremo, luego es bueno su poseedor; el dinero me evita, además, la molestia de ser honesto, luego se presume que soy honesto; soy *estúpido*, pero el dinero es el *verdadero espíritu* de todas las cosas, ¿cómo podría carecer de ingenio su poseedor? […] El *dinero* en cuanto *medio* y *poder* universales […] para hacer de la *representación realidad* y de la *realidad pura representación*, transforma igualmente las *reales fuerzas esenciales humanas y naturales* en puras representaciones abstractas y por ello en *imperfecciones*, en dolorosas quimeras, así como, por otra parte, transforma las *imperfecciones y quimeras reales*, las fuerzas esenciales realmente impotentes, que solo existen en la imaginación del individuo, en *fuerzas esenciales reales y poder real*" (Marx, 1984). Claro que el dinero (o el capital) no solamente se limita a "invertir" lo inmediatamente dado, lo natural, como sostiene Marx, sino que lo altera de todas los modos posibles, subvirtiéndolo, trastrocándolo y determinándolo absolutamente desde su "abstracción", y esto es lo que importa. Lo más interesante del texto del joven Marx es su reconocimiento azorado de la potencia ilimitada de la subjetividad absoluta; aquí, el dinero.
9. Sin embargo, tal como lo desarrollé en *Violencia-s* (2009), en otros puntos el marxismo es de un valor absolutamente actual. En julio de 2007 se cumplieron 140 años de la primera edición de *El capital*. Luego del cambio de paradigma suscitado por la caída del muro de Berlín, surge la pregunta acerca de qué lugar le queda hoy a Marx. Como lo hace Horowich (2007), podríamos extraer del gran texto histórico cinco proposiciones, para afirmar que, si el socialismo como programa político-histórico ha perdido potencia, el escrito de Marx se mantiene vivo. Enumeremos dichos postulados:

-los intercambios mercantiles, la lógica del capital, como inevitable fetichismo de la mercancía;

-la transformación de parte del excedente social (plusvalía) en capital;

-la tendencia a que las ramas económicas más concentradas arrastren excedente de las menos concentradas, la constitución del monopolio;

-la tendencia a la igualación de la tasa media de ganancia;

-la existencia de un mercado mundial y un afuera de este mercado que le hace resistencia.

Dos de estas proposiciones han sido superadas: tanto la tendencia al equilibrio de la tasa media de ganancia como el adentro y el afuera del mercado mundial han quedado atrás (China se ha incorporado al mercado mundial). Sin embargo, las otras tres tienen una actualidad extraordinaria y dos de ellas –las primeras en la lista– son aquellas que Lacan ha jerarquizado, tomando de Marx no al ideólogo del proletariado, sino al analista lúcido, inventor del síntoma antes de Freud. Notablemente, Lacan anticipó una época, al destacar en esta obra lo que de ella hoy tiene vigencia: el inevitable fetichismo de la mercancía, las relaciones entre las personas sustituidas por relaciones entre las cosas, la vida alucinada otorgada al mundo de los objetos que hizo decir a Marx "La mesa baila". Acaso cuando afirmamos que el *partenaire* del sujeto es el objeto "a", ¿no hay en ello un resabio de esa objetalidad introducida por Marx?

10. De todos modos, y más allá de esta práctica, subyace tal intento de igualación de los goces en las teorías de género que confunden género con sexualidad como si el primero pudiese subsumir la particularidad de la segunda. Dicho de otro modo: pertenecer a un mismo género no nos hace necesariamente iguales.

Capítulo 2

Acerca del Viagra en los jóvenes

A comienzos del año 2010, la noticia sobre la muerte súbita del novio de una conocida modelo sorprendió a muchos. No solo el hecho llamó la atención por tratarse del deceso repentino de alguien muy joven, sino por la información que circuló acerca de que el previo consumo del Viagra habría incidido en una cardiopatía desconocida hasta ese momento, causando así el desenlace fatal. Más allá de esta noticia, se comprueba que el uso del Viagra crece en los jóvenes. De ahí el interés en analizar este fenómeno.

Los comentarios que se suscitaron al respecto fueron ante todo interrogantes: ¿cómo un hombre de 28 años, fuerte, en la plenitud de la potencia sexual, deportista, con una novia extremadamente bella necesita de tal hiperestimulación? ¿Acaso el sildenafil no está indicado para aquellos cuya erección declina?

ALGUNOS DATOS

Sin embargo, los sondeos revelan que su uso en las personas mayores ha disminuido, triplicándose en cambio su empleo en los de menor edad. Este caso no es una excepción, sale a la luz por su final y por tratarse de una persona mediática, pero el uso del Viagra en los jóvenes es bastante frecuente y despierta sorpresa, ya que no se corresponde con una época de declive sexual, pero el vigor parece no ser suficiente y se requiere aún más. Muchos lo llaman “uso festivo”, aludiendo a aquellos varones que consumen el fármaco aunque físicamente no lo necesiten. La exigencia de ser infalible y, en ocasiones, la necesidad de contrarrestar la disminución de la potencia sexual, que produce el consumo de otras drogas, son algunas de las razones que motivan a los jóvenes de entre 20 y 30 años a hacer del sildenafil un protagonista de los encuentros sexuales.

Una de las razones que apuntalan el fenómeno, se explica, está relacionada con la facilidad con que se consiguen las pastillas. Las normas ordenan que deben ser vendidas con receta archivada, pero en la Argentina se ofrecen por Internet y en muchas farmacias es casi de venta libre, como si fuera un caramelo inocuo. Según la Confederación Farmacéutica Argentina, de hecho, existe “una liviandad preocupante en la venta que redunda en que el uso se haya masificado más de la cuenta”(11).

Si su empleo en mayores no resulta tan inquietante es porque se trata de suplir una falta, mientras que, en estos casos, es la sexualidad misma y ya no su ocaso la que se desestima, al pretender reforzarla con la píldora azul.

EL GOCE GENITAL MASCULINO

Vayamos ahora a lo que Lacan considera acerca del goce genital masculino. La tumescencia y detumescencia peniana signan a ese placer que se consuma al llegar al límite. Los franceses llaman *petite morte* ("pequeña muerte") al momento refractario posterior a tal culminación. Esa función evanescente, en la que el máximo goce coincide con su fin, se revela mucho más directamente en el orgasmo del varón. Así, se trata de un momento en el que sale a la luz la distancia entre el goce masculino y el femenino, de ahí el lamento de muchas mujeres cuando algunos compañeros se duermen luego del coito. En el acto sexual, los cuerpos se abrazan al unísono, para luego separarse, revelándose heterogéneos. Lacan (1967) ubica el desfallecimiento fálico como esencial en la experiencia masculina y como aquello que hace comparar a ese goce con la pequeña muerte, localizando en esa deflación a la castración presente en el encuentro entre los cuerpos.

> La subjetividad se focaliza en la caída del falo. Esta caída existe también en el orgasmo que se realiza normalmente. La detumescencia en la copulación merece nuestra atención porque pone de relieve una de las dimensiones de la castración. El hecho de que el falo sea más significativo en la vivencia humana por su posibilidad de ser objeto caído que por su presencia he aquí lo que designa la posibilidad del lugar de la castración en la historia del deseo (Lacan, 1967).

La castración no será pensada al modo freudiano como una amenaza de parte del padre; lejos de ser algo temido como posibilidad, ella se localiza a nivel del cuerpo en tanto caída de la turgencia fálica.

El verbo "acabar" expresa la cercanía del orgasmo con el fin que, al igual que el "consumar", indica que algo se realiza encontrando un límite. Según los testimonios, los jóvenes que consumen Viagra lo hacen con la suposición de que permite soslayar ese momento, ya que el pene sigue manteniendo la erección luego del orgasmo y, además con su uso se intenta disminuir el tiempo entre una relación sexual y la siguiente. Así, aunque resulte paradójico, en tal anhelo de potencia fálica se desdibuja lo propio del goce masculino, anulándose la secuencia tumescencia-detumescencia y el intervalo entre una relación y otra, en el caso de existir más de un contacto. ¿Ello equivaldría entonces a una feminización de lo masculino, ya que el orgasmo femenino no se presta a esta caída abrupta? ¿No encontramos aquí un intento por establecer un "comunismo" entre los cuerpos? Bajo esta perspectiva, cabe recordar un texto de Lacan(12) donde sostiene que en el ser humano la ostentación viril misma parece femenina. ¿No impresiona como algo "poco viril" todo aquello que tiende a exhibir la virilidad misma? Por ejemplo, cuando el cuerpo de un hombre se muestra cual fetiche-objeto en la pasarela de las vanidades musculosas o se presenta cual oropel en el exhibicionismo "macho".

DESCARTES Y EL EROTISMO MACHO

Es interesante la manera en la que Lacan relaciona el orgasmo masculino con la emergencia de la subjetividad:

> Esta función evanescente, mucho más directa, directamente probada en el goce masculino, da al macho el privilegio de donde sale la ilusión de la pura subjetividad; si hay un instante en que el hombre puede perder de vista la presencia del objeto tercero, es en ese momento evanescente donde pierde (porque desfallece su instrumento no solamente para él, sino para la mujer) el elemento tercero de la relación de la pareja. Es a partir de ahí que se edifican, antes aún del advenimiento del estatuto de la pura subjetividad, todas las ilusiones del conocimiento. La imaginación del sujeto del conocimiento, ya sea antes o después de la era científica, es una forjadura de macho (Lacan, 1967).

Esta curiosa elaboración de Lacan se comprende cuando nos remitimos, por ejemplo, al *cogito* cartesiano, ya que allí se constata el surgimiento de la subjetividad a

partir de una experiencia de vaciamiento. Aunque en preparación desde el Renacimiento y la Reforma, la construcción de la subjetividad moderna da un paso decisivo con la filosofía de Descartes, quien destina sus *Meditaciones metafísicas* –su obra fundamental– a la búsqueda de una certeza. No anhela saber, quiere un punto de apoyo para ver claro en sus actos y caminar seguro en la vida. Su andadura no es independiente del cogitar, hace al cogitar mismo. Saber tiene de sobra, ya que no carece de sapiencia, pero de esta no puede obtener certeza.

En la duda metódica se indaga el criterio último de toda verdad. Descartes procede a dudar de todo y no solo de lo incierto, sino de lo más evidente: las verdades matemáticas; la duda será colocada sobre lo que mejor se conoce. Es en ella, justamente, donde se asienta el "pienso, luego soy", en calidad de primera verdad indubitable, de la que cabe tener certeza, después de haber puesto en práctica en la primera meditación la duda hiperbólica. No puedo dudar de que pienso, por ende, soy. Dudar es pensar, una forma de pensar, y aun cuando un genio maligno se empeñara en engañarme, "no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy" (Descartes, 1977: 24). El pensar –puro, vacío, sin contenidos– paraliza la duda, que amenazaba arrasarlo todo. Pienso, soy.

Dijimos que Descartes duda de todo, incluso de las ideas religiosas y matemáticas en las que se apoyaba su existencia. En tal desprendimiento no puede dudar de que duda, y el *cogito* se detiene ante el núcleo primario de que al dudar se piensa (Descartes, 1977). Es de destacar que el advenimiento de la pura subjetividad emerge de una certeza peculiar: la ligada al punto del desvanecimiento de esa subjetividad. Cogitar, dice Lacan, es limpiar, y de tal limpieza creacionista –con su claro linaje en la tradición judeocristiana– surgirá en el siglo XVII la ciencia moderna. Ha habido, ciertamente, una ruptura, si bien la ciencia, al forcluir al sujeto, olvidará a la duda cogitativa de su predecesor, esa duda ha sido necesaria ya que ha destituido a las ideas metafísicas "precientíficas". Ese vaciamiento de los saberes previos produce una única certeza, que no es otra que la de la enunciación y no la de los enunciados, ya que de estos se duda, pero no del dudar mismo como acto. Proceso que se muestra como requisito para la creación del objeto de conocimiento en los lugares que el *cogito* ha dejado desiertos. Tal operación tiene, para Lacan, una profunda conexión con el erotismo "macho", quizás porque el goce femenino responde a un régimen continuo y no tanto a experiencias de consumación en regímenes descontinuos, de rupturas y de temporalidades lineales más típicas del varón. En *El Seminario 10*, Lacan ubica los objetos del hombre, tanto los sexuales como los del conocimiento, en el topos de una vasija despoblada. Ese cuenco no es otro que la castración: "*a,* el objeto de deseo, solo tiene sentido para el hombre cuando ha sido vertido de nuevo en el vacío de la castración primordial" (Lacan, 2006b: 222).

INHIBICIÓN Y ADICCIÓN

Claro que también algunos jóvenes hacen uso del Viagra en las primeras citas para sentirse seguros y que "eso" no falle, revelando, en ese empleo, la pretensión de mostrarse infalibles que los gobierna. Tal reclamo de desempeño genera sujetos inhibidos que se retraen ante tamaña exigencia, apelando al tóxico para satisfacerla. El par inhibición-adicción se realimenta así de manera repetitiva. Desde este ángulo, ya no sorprendería tanto que los jóvenes consuman sildenafil, ya que son los mismos imperativos de potencia los que terminan aplastando el vigor natural de esa edad. Así, notamos en la clínica, en una época –¿tan permisiva?–, que las dificultades de los jóvenes para abordar a una joven son corrientes, y que intentan lograr ese propósito usando distintas drogas. De ahí que las adicciones encubran inhibiciones muy profundas.

Slavoj Žižek (2007) plantea que la paradoja de la erección consiste en lo siguiente: ella depende del sujeto, de la mente (como en el chiste: "¿Cuál es el objeto más práctico del mundo? El pene, ¡porque es el único que funciona con un sencillo pensamiento!"); pero, simultáneamente, es algo sobre lo que no se tiene control (si los ánimos no son los

adecuados, ningún esfuerzo de concentración o de voluntad podrá provocarla). Tal vez por eso dice San Agustín que el hecho de que la erección escape al control de la voluntad es un castigo divino que sanciona la arrogancia y la presunción del hombre, su deseo de convertirse en dueño del universo. Por decirlo con los términos de la crítica de Adorno contra la mercantilización y la racionalización: la erección es uno de los últimos vestigios de la auténtica espontaneidad, algo que no puede quedar totalmente sometido por los procedimientos racional-instrumentales. Este matiz infinitesimal (el que no sea nunca directamente el sujeto, o mejor, el Yo, el que decide libremente sobre la erección) es decisivo. Un hombre suscita atracción y deseo no porque su voluntad gobierne sus actos, sino porque acepta a esa insondable X que gobierna –más allá del control consciente– a la erección.

Tal como lo explica Silvio Maresca (2008: 67-76), para San Agustín el pecado original no se identifica con el acoplamiento, como suele creerse vulgarmente. Antes de pecar, Adán y Eva mantenían relaciones sexuales con regularidad, aunque exclusivamente dependientes de su voluntad. La desobediencia respecto a Dios se encarna en el cuerpo del hombre como desobediencia del impulso sexual respecto de su propia voluntad, puesta en escena del eterno retorno del pecado. El pecado es una desobediencia que se interioriza en el hombre como conflicto, disensión, guerra "civil" (entre distintas partes del alma), frente a los cuales tanto la voluntad como la razón son impotentes. Dios castiga al hombre reproduciendo en él la misma desobediencia, así la escisión entre el designio divino y la tentación humana se reproduce eternamente en el interior del hombre como división subjetiva, conflicto, desgarramiento, no dominio de sí. La vergüenza que Adán y Eva experimentan ante sus órganos sexuales, después de cometido el pecado, refleja esa incapacidad de gobernar el impulso sexual, cuya objetivación son los órganos aludidos. La vergüenza es ante lo que escapa a los dictados de la voluntad, ante lo excéntrico. Que el sexo estuviese bajo el imperio de la voluntad solo sería posible si el hombre no hubiese pecado. De manera extraordinaria, San Agustín describe esa fatalidad, que no es otra que la del sujeto dividido.

Un hombre que consiente con lo humano sería aquel que consiente en que la erección escapa a su total dominio. Por el contrario, la ambición de mando sobre esa función evanescente implica distanciarse cada vez más del cuerpo, acercándolo al motor de una máquina. Vale aquí remitirse a la experiencia de los sujetos que consumieron Viagra y que relatan que luego del acto sexual el pene continúa erecto sin la excitación sexual concomitante, presentándose como un cuerpo extraño.

Detengámonos en los mensajes publicitarios, en las ofertas de consumo, en el *marketing* de nuestros días, para observar de qué manera todo está orientado no tanto a vivir mejor, sino a hacerlo más intensamente. Paul Virilio (1996) nos muestra que ello equivale a tratar lo viviente como motor, máquina de acelerar constantemente. Nietzsche sostenía que lo que más le importa al hombre moderno no es ya el placer ni el displacer, sino ser excitado. Notablemente, cuando se quiere dar cuenta de un gran estado de excitabilidad, se dice que alguien está "eléctrico", aludiendo así un cuerpo que ya no semeja lo humano; también cuando se hace referencia a un máximo rendimiento, se dice de alguien que es una "máquina" o un "avión". Ponerse en carrera es tener "pilas", y la demanda de ponérselas va dirigida a aquel que "se cuelga".

PLACERES POSMODERNOS

Diversos autores han pensado esta época como una etapa hedonista, signada por el culto al placer y al individualismo, pero también intentaron precisar las características inéditas de tal devoción. Trazaré aquí un somero pantallazo de algunas de esas consideraciones, para luego desarrollar cómo pienso al hedonismo de nuestros días y cuál es su relación con el cuerpo.

Casi todos los pensadores contemporáneos acuerdan en considerar a este hedonismo como adaptativo, lejos de ver en él ese carácter transgresor que Bataille le

otorgó en la década del cuarenta. Su eje es hoy el consumo y obedece a las necesidades del mercado. Consumo y nihilismo se dan la mano, o mejor: la fuerza del primero está dada por la fuerza del segundo. Así, Bauman (2007), sin mencionar a Nietzsche, ve en la moderna sociedad líquida sus rasgos más notables y, siguiendo a Colin Campbell en su teoría de la "revolución consumista", muestra cómo la modernidad líquida establece el pasaje del consumo al consumismo. Este, como estrategia de vida del moderno hombre líquido, identifica al deseo con el anhelo inmediato de gratificación. Bauman asevera que, en la era de la modernidad sólida, la gratificación parecía obtenerse de una promesa de seguridad a largo plazo; lo líquido, en cambio, conduce al consumismo inmediato.

A principios del siglo XX, el "consumismo ostentoso" descripto por Thorstein Veblen tenía un significado completamente distinto al que tiene hoy. Consistía en la exhibición pública de la riqueza sólida y durable, y no en una demostración de la facilidad con la que la riqueza ya adquirida puede proporcionar placer inmediato y satisfacción al instante, ya que se la puede gastar, digerir, dilapidar. Antaño, las virtudes y los beneficios de la exhibición aumentaban en relación directa con la solidez, permanencia e indestructibilidad de las propiedades en juego. Los metales nobles y las piedras preciosas, artículos estimados de la colección, no se oxidan ni pierden su brillo, y son resistentes al destructivo paso del tiempo. Debido a estas cualidades, eran el epítome de la solvencia y la durabilidad. La sociedad de productores, principal ejemplo societario de la fase sólida de la modernidad, estaba orientada fundamentalmente a la obtención de seguridad. La durabilidad de los objetos se identificaba con la solidez de la posición social heredada o adquirida de la que daban prueba. En el camino que conduce a la sociedad de consumidores, el deseo humano de estabilidad deja de ser una ventaja sistémica fundamental para convertirse en una falla potencialmente fatal para el propio sistema, causa de disrupción y mal funcionamiento. El *homo faber* ha sido sustituido por el *homo consumens*; el otro deviene objeto consumible y prontamente de-sechable, evaluado según la cantidad de placer que pueda ofrecer, de acuerdo con el índice "costo-beneficio".

Lipovetsky (2007) también señala que la particularidad del hedonismo actual consiste en orientarse hacia el consumo, pero, a diferencia de otros autores, fuertemente críticos al respecto, considera que este obedece a una necesidad legítima de evasión en un mundo vacío donde han caído los grandes relatos. Así, considera que los excesos nocivos del consumismo no bastan para condenar globalmente un fenómeno que guarda vínculos muy íntimos con la búsqueda de placer. Si las manifestaciones del malvivir se multiplican, los individuos también tienen más ocasiones de recuperarse más de prisa. La sucesión de los altibajos de la vida se acelera como nunca.

Por una razón o por otra, hedonismo, consumo y nihilismo se entrelazan y parecen inseparables. Un filósofo esloveno –Slavoj Žižek (2007)– y otro argentino –Silvio Maresca– se aproximan en la manera de definir al hedonismo actual. Žižek piensa que su rasgo es el de combinar el placer con la restricción; no es ya más la vieja noción de la "medida correcta" entre el placer y la restricción, sino un tipo de seudohegeliana coincidencia inmediata de los contrarios: la acción y la reacción deben coincidir, la misma cosa que causa el daño debe ya ser la medicina. Ya no es "¡Beba café, pero con moderación!", sino más bien "Beba todo el café que quiera, porque ya está descafeinado". Avanzando un paso más, Silvio Maresca (inédito) nombra al hedonismo actual como un hedonismo ascético, el objeto, en este sentido, no alberga negatividad solo por ser "descafeinado", sino que, en un punto, siempre tendría tal característica, ya que lleva negatividad en sí mismo impulsando hacia otro objeto y así al infinito. La manera en la que devienen desechables los objetos de consumo confirmaría esta idea. Quedaría aquí cuestionada la consabida idea de inmediatez tan aplicada para pensar la contemporaneidad, ya que lo prohibido sería justamente la detención, o mejor, la auténtica inmediatez. Es que los imperativos que rigen el consumo hacen que la inmediatez esté negada.

Notamos como, de una o de otra manera, se habla de esta época como de una etapa hedonista. Creo, tal como lo desarrollé en *Violencia/s* (Ons, 2009*)*, que conviene analizar los aspectos en los que este término se diferencia de lo que significaba en su origen.

Cuando hablamos de hedonismo, es imposible no retrotraernos a los griegos, ya

que la palabra lleva la impronta de su origen, *hedoné* significa "placer" en esa lengua. Su búsqueda comandaba la moral antigua, que de ninguna manera lo ubicaba en un dominio inferior, fuera de su ética, sino en su mismo nido.

En líneas generales (Mondolfo, 1942), para el griego, no hay separación entre el placer y el bien, la virtud no es ajena a la felicidad ni se opone a su dicha. Porque el placer, para la mayoría de los hedonistas antiguos, tiene una honda profundidad metafísica, no es banal, su raigambre es ontológica.

Las más significativas corrientes del hedonismo tomaron fuerza después de la disolución de la *polis*. Es que en Platón y en Aristóteles, la ética era afín a la política, que como ciencia soberana y arquitectónica guarecía, junto con el cosmos, al hombre. Solo en el seno de la *polis* podía el hombre realizar la perfección de su naturaleza específica y así alcanzar la vida feliz; con su quiebre, el hombre ya no se siente un ciudadano con deberes hacia el Estado, sino el sujeto que busca la felicidad o la serenidad del espíritu por sí mismo. Así, la búsqueda del placer se liga con una individualidad, que toma más fuerza en la medida en la que se evapora el espacio político-colectivo.

El mayor exponente de la corriente hedonista fue Epicuro, que no solo la fundó, sino que, fundamentalmente, predicó con su ejemplo y con su amistad. De él dijo Séneca: "Las grandes almas epicúreas no las hizo la doctrina, sino la asidua compañía de Epicuro" (Festugière, 1979). El placer no está divorciado del conocimiento y por ello el gozo no es trivial, pero el conocimiento tampoco es la mera *episteme,* ya que debe ser liberador, su fin es la confianza y la tranquilidad. La filosofía solo tiene por meta emancipar el pensamiento de toda turbación para alcanzar así la *ataraxia,* que es la ausencia de perturbación, comparada por Epicuro con la calma extensión de las aguas cuando ni un hálito las riza. Como el temor a los dioses tensiona el alma, habrá que expulsar del universo todo principio divino (Festugière, 1979) y, en ese mundo así vacío de Dios, buscar por el único método de la limitación de la pasión el medio de ser feliz. Para la escuela de "El Jardín", el deseo es infinito, y al mediar un abismo entre el objeto que se propone y el que alcanza, conduce a la infelicidad. La moral epicúrea privilegia el placer en reposo, placer que es principio y fin del vivir sereno, de ahí que ese placer se contraponga al deseo insaciable, fuente de estímulo, contrariedad e insatisfacción.

Las éticas hedonistas sufrieron un gran cuestionamiento a partir de Kant (1977), quien considera que el principio de la propia felicidad jamás puede fundar una ley moral, que en tanto universal debe trascender el bienestar de cada uno. El imperativo kantiano barre con los intereses individuales y se afirma contra todo interés particular, por ello la moral moderna se diferencia claramente de la antigua. Aquella era amiga del placer, esta pretende su más allá, ya que el deber válido para todos no puede nunca estar condicionado por apetitos singulares que están bajo su égida. Quizás por ello el descubrimiento freudiano que postula un más allá del principio de placer se haya inscripto en el dominio dibujado por Kant, aunque su ética no sea la de este filósofo.

Podemos preguntarnos cuál es el legado actual de estas éticas. Por todas partes pululan ideas que dicen que vivimos en un mundo hedonista, donde la mayoría de los individuos buscan el placer y se desentienden de los problemas de la humanidad. Los lazos sociales están quebrados y solo queda como meta la felicidad individual, principio rector y supremo en la época del Dios muerto nietzscheano. Sin embargo, ese placer poco tiene que ver con el del antiguo, no solo por no estar ya ligado al conocimiento, ni a la virtud, ni a la ética, sino por encontrarse regido por el deber. Hoy en día todos los placeres están muy lejanos a la sabiduría epicúrea, ya que existe una exigencia de placer que… mata todo placer. No tendría vigencia la famosa frase "ocio con dignidad", dicha por Horacio, porque ya no hay ocio sin imperativo de más y más. Mayor exigencia de ejercicio físico, de rendimiento deportivo, de desempeño sexual, de consumo, de dicha, de dinero, etcétera. De inmediato advertimos que tal requerimiento abarca todas las esferas, atravesando todos los ideales, presos ellos ahora de esa demanda infernal y violenta.

La hipermodernidad parece ser un pastiche de las dos éticas clásicas: de la antigua, toma el placer pero bajo nuevas formas; de la moderna, el deber pero no ya moral, sino hedonista. Claro que, como afirma Slavoj Žižek (2005), en este tiempo, que es el del Dios que ha muerto, el libertinaje no es libertad y los placeres están quizás más prohibidos que nunca, los imperativos son sus asesinos. Freud nos mostró cómo el sujeto siente culpa por gozar, hoy la experimenta por no gozar lo suficiente. Y el cuerpo

es violentado por tales imperativos.

Según Pascal:

> Nuestros sentidos no perciben nada extremo. Demasiado ruido nos ensordece. Demasiada luz nos deslumbra […]. Nosotros no sentimos ni el frío extremo ni el calor extremo. Las cualidades excesivas nos son enemigas, y no sensibles, no las sentimos, las sufrimos (Pascal, 1982: 17).

El filósofo ha captado que en el extremo –llamado en psicoanálisis exigencia de goce superyoico– no solo no está el placer, sino que en él se produce un alejamiento del campo sensible.

En "El malestar en la cultura" (1990a), Freud afirma que la vida que nos es impuesta resulta gravosa: nos trae dolores, desengaños, tareas insolubles. Las fuentes del malestar provienen, por un lado, del cuerpo condenado a la decadencia y a la aniquilación; por el otro, del mundo exterior con su lado amenazante; y por último, de las relaciones con los otros seres humanos, fuente esta, sin duda, de sinsabores más constantes. Para soportarla, asevera, no podemos prescindir de calmantes. Ubica tres tipos de resarcimientos:

–poderosas distracciones que nos hagan olvidar un poco nuestra miseria;
–satisfacciones sustitutivas que la reduzcan;
–sustancias embriagadoras que nos vuelvan insensibles a ella.

En este último grupo ubica al narcótico. Notemos que en los tres casos está en juego el dolor de existir, pero que en el último ya no se trata solo de reducir este dolor, sino de volverse insensible. Entonces –y encarnado el asunto mucho más allá del Viagra–, el consumo cada vez más importante de las sustancias adictivas iría de la mano con una insensibilidad creciente.

11. Diario *Clarín*, sección Sociedad, 24 de julio de 2005.

12. Ello no equivale, tal como lo desarrollaré en *Violencia-s* (2009), a una feminización del mundo, sino a una, si cabe la palabra, "falicización", que si toca en todo caso a lo femenino, es en tanto ellas son expertas en su mascarada, pero la esencia no deja de ser fálica. Esta precisión se aclara teniendo en cuenta la siguiente afirmación de Lacan: "El hecho de que la femineidad encuentre su refugio en esa máscara por el hecho de la *Verdrängung* inherente a la marca fálica del deseo acarrea la curiosa consecuencia de hacer que en el ser humano la ostentación viril misma parezca femenina" (Lacan, 1987: 675).

Capítulo 3

El amor en los tiempos narcóticos

Quisiera mostrar, a partir de este caso clínico, la manera en que la exigencia de goce, asociada al uso de drogas, pone en severo jaque la convivencia entre los sexos. Muchos adictos logran dejar el tóxico a partir de un encuentro amoroso y siempre nos conmueve la fuerza de ese milagro, pero poco se dice acerca de cómo trascurre esa historia tras el período inicial de enamoramiento o acerca de la intolerancia frente a la deflación de la luna de miel de los comienzos.

Se trata de una mujer joven, dinámica, locuaz, moderna, dedicada con éxito al *marketing*. Trasunta una gran energía al hablar, como la de esas personas en ascensión empresarial, suerte de *yuppie*-mujer, alguien en carrera. Pero el contenido de su relato contrasta con este semblante, pues su historia es trágica. Sus padres adoptivos pertenecían a una clase social media alta. Antes de su nacimiento habían adoptado a otra niña, que murió a los 3 años al caer por la fosa de un ascensor. Ante este acontecimiento, la madre entra en una profunda depresión y el padre decide en compensación –aunque ya tenían un hijo biológico más grande– adoptar a otra criatura. Visitan un orfanato y la eligen entre muchos bebés por su sonrisa simpática, sus gestos despiertos y sus muecas divertidas.

Durante un tiempo, la madre pareció salir de la honda tristeza gracias a esta niña tan aventajada en sus logros, afectiva y compañera, a quien le brindó la mejor educación. No obstante, al cabo de algunos años, la depresión de la madre resurge, con largos períodos en la cama sin comer y pérdida del sentido vital. Un día sale a la calle y la atropella un auto; ya nunca se repondrá de esta caída, que, en afinidad con la de la primera hija adoptiva, la llevará a la muerte. Entonces la paciente se propone oficiar de baluarte del padre, consolarlo más que ser consolada, fortalecerlo ante todo. Ella no debía llorar, y de la admiración de los otros por su dominio y entereza hizo su estigma y su rasgo.

Al cabo de algunos años, su único hermano (el hijo biológico de sus padres adoptivos) se suicida tirándose al río. La caída parece ser el destino de varios: la hermana, la madre, el hermano. También la de su marido, y es por ello que quiere comenzar un análisis, ya que la grave adicción de él la interroga, poniendo en cuestión su vínculo. Viven en una quinta alejada de la capital, que ha sido un regalo de su padre y que le permite tener más de diez perros que recogió de la calle. “Perro de la calle” es un rasgo en su elección amorosa, perros que ella mantiene como al marido, cuya fragilidad es evidente. “Perro de la calle” que la tendrá a ella como ama: el semblante fálico resalta como uno de sus rasgos más notorios. El hecho de cobijarlo, de soportar que tenga una amante que no oculta, de sufrir desagravios e injusticias, no debería hacer olvidar el profundo desprecio de esta mujer por su compañero. Hombre denigrado, en relación con el cual ella se coloca en una posición de extrema superioridad y al cual rebaja. El hombre poderoso es para ella su padre ya anciano, otrora arqueólogo, dedicado a las piedras preciosas y que la dejará como exclusiva heredera. Él es el único que no ha

“caído” en su historia familiar, y con quien está profundamente identificada. Se irá construyendo la forma en que ella adopta al hombre en los dos sentidos: adopta a un hombre y adopta al hombre en su posición, elidiendo así lo que hay en ella de mujer. Las mujeres para ella abandonan o caen, lo femenino queda identificado en los dos sentidos con el abandono: abandonar a la hija, abandonarse. El marido también representa a los seres desfallecientes que ella trató de compensar: su madre y el fracaso de este anhelo –la caída de la madre, la feroz recaída del marido– quiebran también su semblante fálico y esto la impulsa al análisis.

Un día me habla acerca de un síntoma, referido a su cuerpo: sus manos padecen de una excesiva sudoración. Conecta este fenómeno con el hecho de que ella nunca pudo llorar, salvo en la iglesia, de la cual es devota, y son sus manos las que lloran. Otra vez había dicho de sí misma: “Hoy estoy contenta, aunque me faltan algunas luces para estar como arbolito de Navidad”. Y en otra oportunidad, al referirse a la alegría del marido: “Estaba muy contento, como alguien que ve un arbolito de Navidad”. Le comento que “ser una chica de muchas luces”, “la piedra preciosa”, la lleva a un empeño inhumano, “arbolito”, como el de esas navidades en las que fue adoptada, en el mito por ser una beba de luces. Conecto esta identificación con su imposibilidad de llorar ante los ojos de otro y le digo que llorar no es caer en un pozo.

La paciente decide separarse. Otro hombre aparece en su horizonte. Es el cirujano que opera a los animales en la veterinaria de la cual es asidua cliente. Tal vez pueda producirse cierto viraje: él no es el perro abandonado, sino quien los cura. En un momento de acercamiento, este hombre la abraza, y ella relata una gran excitación que recorre su cuerpo, luego sigue excitada y dice que comprende a los hombres alzados que quieren acabar. Le digo que ella intenta esa comprensión, por lo que no entiende de su propio goce. Este detalle, en el cual aparece la manera en la que la paciente apela rápidamente al falo masculino, lleva a una reflexión. ¿Será por identificación al goce materno que el goce femenino le resulta insoportable? Y entonces, ¿no habrá que pensar en una dirección de la cura que no sacuda imprudentemente su semblante masculino, hasta tanto ella pueda separar lo femenino que hay en ella de lo materno mortífero?

La relación con el veterinario se afianza y lo ominoso irrumpe: él le confiesa que es cocainómano, pero que quiere dejar ese infierno. La convivencia trascurre a la par que el proceso de abstinencia, aunque tras un período de gran enamoramiento surge la angustia. Sabe que él puede recaer en el consumo y, si en las discusiones es cuestionada, esa amenaza se hace presente. Si no es para él la chica de luces, la mujer ideal sin fisuras, él apelaría al “quitapenas”. Esa disyunción que la lleva a competir con la cocaína muestra a las claras su lugar como antidepresivo para el deseo del Otro. Si ella no es un buen estimulante, él elegiría el tóxico. Ante esta alternativa, reacciona como una fiera, agrediéndolo y utilizando denominaciones de animales en sus insultos. O es el arbolito de Navidad, la chica con luces, la piedra preciosa, o se torna una fiera. Como si su semblante dejase fuera los aspectos más pulsionales, que, de esta forma, quedan equiparados a lo bestial. Tanto en una dimensión como en la otra, lo humano se esfuma. Un amor que no fuese repetición sería aquel donde ella pudiese verificar que el otro la quiere con sus faltas, como humana, lejos de amarla como a una piedra preciosa o un quitapenas. Amor muy jaqueado en tiempos narcóticos.

Capítulo 4

Los adolescentes y “la previa”

Es sabido que hoy en día “la previa” ocupa un lugar cada vez más importante en las salidas de los adolescentes. Patrón fundamental, ese momento anterior a la fiesta se ha transformado en un requisito sin el cual no hay plan posible, pudiendo incluso sustituirlo. De hecho, allí se registran los mayores índices del consumo de alcohol y, en muchas ocasiones, “la previa” no antecede a otra cosa, ya que se convierte en un fin en sí misma. Los ejemplos de los jóvenes que se desvanecen consumiendo ilimitadamente y que no pasan de “la previa” bastan para indicarlo. También –en el extremo– se han conocido casos donde se han desencadenado desenlaces letales, y otros que han terminado en la violencia.

Una pregunta se impone: ¿“previa” con relación a qué? ¿Cuáles son las implicancias de que un momento devenga, en ocasiones, fin en sí mismo? Por otra parte: ¿no es llamativo que una palabra cuyo uso se impuso entre los adolescentes se haya extendido para describir otras situaciones? Si bien “la previa” en el fútbol tiene una historia, los nombres de los bares, la manera como con esa palabra se designan secuencias televisivas con sus tiempos preparatorios, los adelantos de programaciones, los juegos que llevan ese nombre hablan de una divulgación creciente del término.

El argumento aducido por los adolescentes es que al boliche hay que ir “entonado” para divertirse más y encarar sin inhibiciones a las chicas. “La previa” sería entonces una suerte de preparativo para un supuesto encuentro erótico; de hecho, este ritual se desarrolla con amigos, y surgen así dos ámbitos: el conocido y el no tan conocido del boliche o de la fiesta. El conocido puede desarrollarse en la casa, pero también en la calle, donde se elige algún lugar en particular.

Sergio Zavalza (2010) sostiene, con acierto, que en ese espacio donde se consuma “la previa” prevalece una reserva, una discreción e intimidad opuestas al carácter público y anónimo del afuera, la salida propiamente dicha, y que allí “se dirimen intensos conflictos, se establecen alianzas, jerarquías y subordinaciones, se miden fuerzas, se formulan promesas y confesiones, se renuevan rituales y también se previenen traiciones, al resguardo de la privacidad que brinda el ensayo”. También añade que allí se organizan los semblantes, pues se trata de afianzar la imagen; así, el *piercing*, el tatuaje, el corte de pelo, la vestimenta son expuestos al consentimiento del conjunto. El alcohol, pieza infaltable, fortalecería también esa secreta comunión grupal. Todos iguales, todos desenfrenados.

“LA PREVIA” OBLIGADA

Un imperativo subyace en este carnaval: hay que divertirse, hay que desinhibirse, hay que intoxicarse para pasarla mejor. Así, el supuesto libertinaje está regido por mandatos que impelen al exceso ligado al abuso en la ingesta. Dicha sujeción a lo que “se debe hacer previamente” pone en cuestión la ilusión de libertad que acompaña la

falta de límites. Lacan supo desenmascarar esa fantasía transformando la célebre frase de Dostoyevsky "Si Dios no existe, todo está permitido" en "Si Dios no existe, ya nada está permitido" (Lacan, 1983: 196). La expresión del escritor ruso proferida por el padre de *Los hermanos Karamázov* se personifica en Kirilov, ese personaje de la novela *Los demonios* que profiere: "Si no hay Dios, yo soy Dios". Y como demostración de tal autonomía se suicida, siendo esa muerte el desenlace lógico de la manifestación de su libre albedrío. Kirilov afirma que quien aspire a la libertad suprema no temerá quitarse la vida, quien tenga coraje para matarse habrá taladrado el secreto del miedo. Acabar con el temor es convertirse en Dios (Dostoyevsky, 1980). Este texto del autor que fue una de las fuentes inspiradoras de Nietzsche en su último período contiene claves notables para entrever cuál es la situación del ser humano en una época en la que "todo está permitido", entre otras cosas, la cara letal de tal "libertad".

Pero Lacan da un paso más cuando advierte que la muerte de Dios deja al hombre expuesto a la orden de otro poder, revelado en los imperativos que lo sujetan. Dostoyevsky sentencia que si Dios ha muerto todo está permitido; Lacan, en cambio, considera que si Dios ha muerto nada está permitido, porque una de las consecuencias de la muerte de Dios es, pese a las apariencias, la prohibición. Ello se explica si tenemos en cuenta que el superyó de la época actual no deja de ordenar… gozar, y esa orden que se declama universal atenta contra los placeres singulares no regidos por tales imposiciones.

Según Eric Laurent: "La paradoja del mundo ilimitado es que hay un empuje a no tener más frenos en un goce que nos invade y en que ahora nos hemos transformado –en este sentido por no tener estos frenos– en enemigos de nosotros mismos" (Laurent, 2008: 34).

El psicoanálisis se inscribe en el horizonte de la muerte de Dios; podemos ubicar al superyó como instancia que se yergue allí donde, según palabras de Nietzsche, el mar se ha vaciado y la tierra se ha desatado de su sol. Es moneda corriente hablar de la crisis de la autoridad que se acrecienta día a día y de la falta de límites originada por la decadencia del lugar del padre. Pero tales ausencias no significan una ausencia de poder. Ya Freud sostenía que puede existir una proporción inversa en el padre y el superyó: cuanto mayor es la debilidad del primero, mayor será la severidad cruel del segundo. Dicho de otra manera: la severidad del superyó no siempre se corresponde con el rigor de la autoridad externa:

> La experiencia enseña que la severidad del superyó desarrollado por un niño en modo alguno espeja la severidad que ha experimentado. Parece independiente de ella, pues un niño que ha recibido una educación blanda puede adquirir una conciencia moral muy severa. Empero sería incorrecto exagerar esta independencia, no es fácil convencerse de que la severidad de la educación ejerce fuerte influjo también sobre la formación del superyó (Freud, 1990a: 126).

Si bien Freud modula tal aseveración, apelando a la multiplicidad de factores en la conformación del superyó, no deja de explicar aquel fenómeno al expresar: "El padre desmedidamente blando e indulgente ocasionará en el niño la formación de un superyó hipersevero, porque ese niño, bajo la impresión del amor que recibe, no tiene otra salida para la agresión que volcarla hacia dentro" (Freud, 1990a:126).

La declinación del padre y de los ideales ha hecho que muchos identificaran a esta época como posmoralista; así Lipovetsky (1996) la nombra como la "era del posdeber". Coincido con Omar Mosquera (2011) en no acordar con tal dirección, aunque para esto hay que precisar que el superyó contemporáneo comanda los imperativos del "deber gozar" al servicio de un *Trieb* sin regulación, como poder sin tregua. Se podría considerar que el superyó de nuestro siglo, anticipado muy bien por Lacan, es un superyó desligado de los ideales de antaño, el deber entonces no se liga con la realización de esos ideales. Así, el imperativo se vuelca hacia un presente sin espera: debes… gozar. Freud siempre vinculó el ideal y el superyó, a veces los homologó, y finalmente pensó al ideal como una de las funciones del superyó. Es importante recordar que el ideal del yo atesora valores familiares, sociales y el primitivo narcisismo ligado al cumplimiento de tales valores. Se infiere que la devaluación de los valores signa el ocaso de esta instancia, y así se puede pensar con Lacan en un superyó desamarrado de aquella.

Conviene, en este sentido, diferenciar autoridad de poder.

UN PODER SIN AUTORIDAD

Para Hannah Arendt (2003), la herencia grecorromana, prolongada y reelaborada por el cristianismo, trasmitió un concepto tranquilizador dado por la tríada de la tradición, la religión y la autoridad, pero su historia fue marcada durante los últimos años por la desaparición de la tradición y la pérdida de la religión. Opino que la amalgama entre el poder y la ética como praxis es la que legitima el principio de autoridad; de lo contrario, resta un poder sin autoridad. No hay que olvidar que el vocablo autoridad (*autoritas*) proviene del verbo *augure*, que significa "aumentar". En este primer significado, se considera que los que tienen autoridad hacen cumplir, confirman o sancionan una línea de acción o de pensamiento que engrandece.

En *La noción de autoridad*, dice Alexandre Kojève (2004): "La autoridad es la posibilidad que tiene un agente de actuar sobre los demás (o sobre otro), sin que esos otros reaccionen contra él pese a ser capaces de hacerlo". Y explicita: "Si para hacer salir a alguien de mi habitación debo emplear la fuerza, debo cambiar mi propio comportamiento para realizar el acto en cuestión y de esa manera demuestro que no tengo autoridad".

Se trata de un fenómeno donde encontramos un agente que ejerce la autoridad, asumiendo un riesgo, y aquel que, reconociendo la autoridad, renuncia consciente y voluntariamente a una oposición a ella. La autoridad, entonces, excluye la fuerza y exceptúa la violencia, pero para operar debe ser reconocida, debe tener una causa, una justificación, una razón de ser. Y ella no está engendrada por el ser que la posee, sino por sus actos. El argumento esgrimido por este filósofo nos lleva a concluir que el aumento de violencia en la época actual es coetáneo con la declinación de la autoridad. La primera se acrecienta a medida que la segunda se debilita. A diferencia de la fuerza y de la manipulación, la autoridad se vincula a la existencia de cierta legitimidad y de una estructura jerárquica que conlleva ordenamientos institucionalizados. Cuando la autoridad se ejerce con un sustento legítimo, se minimiza la necesidad de mantener los medios de coerción en alerta constante: "Solo cuando un sistema de autoridad se desmorona, o un individuo dado pierde su autoridad, debe recurrirse al poder para asegurar su conformidad" (Weber, 1978).

A veces se establece una oposición entre libertad y acatamiento a una autoridad. No nos plegamos necesariamente en este rumbo. Recuerdo una apreciación de Peter Winch cuando afirma que el que se somete a la autoridad –a diferencia del que se somete al mero poder coactivo– no está sujeto a una voluntad ajena. La aceptación de la autoridad es conceptualmente inseparable de la participación en las actividades gobernadas por reglas, en función de las cuales la libertad adquiere sentido: "Solo en el contexto de las actividades gobernadas por reglas es donde tiene sentido hablar de la libertad de elección; librarse de todas la reglas no sería obtener la libertad, sino crear una situación donde la noción de la libertad ya no podría encontrar asidero" (Winch, 1987). Por lo tanto, resulta contradictoria la afirmación de que para asegurarse la libertad de elección es necesario renunciar a la autoridad. Como también lo afirma Herbert Marcuse, basándose en los planteamientos de los clásicos de la filosofía política, las nociones de autoridad y de libertad están unidas en la misma concepción y en la persona del sujeto. Al respecto, preocupado por la vinculación entre libertad, autoridad y democracia, Giovanni Sartori afirma que "la libertad verdadera acepta la autoridad, de la misma forma que la autoridad verdadera reconoce la libertad" (Sartori, 1987).

Pero acercándonos más a la constitución de la subjetividad y apartándonos un poco del campo sociológico, la función principal de la autoridad consiste en fijar una orientación al querer del sujeto. Cuando las figuras que encarnan la autoridad entran en crisis, el sujeto se ve bombardeado en todo momento por ofertas continuas para que se pronuncie sobre lo que quiere. El peso de la elección parece estar en nosotros, pero esta

es puro simulacro ya que, donde creemos ser libres, la dominación del Otro es más completa.

Lacan anticipa el signo de estos tiempos al hablar de un superyó que impone el goce; encontramos sus mandatos en esas ofertas que nos acechan, proponiéndonos placeres intensos y aún no experimentados. El sujeto ya no se siente culpable por el deseo inconsciente que ha debido reprimir –pero que conserva vigencia–, sino por no gozar lo suficiente; la culpa por gozar –pese a la prohibición– muda su lugar por la culpa por gozar demasiado poco.

Se sostiene por doquier que la adolescencia actual se caracteriza por la falta de límites y por un descaro que causa estupor en el adulto. Sin embargo, si analizamos el fenómeno, muy pronto notaremos que si se requiere tal exceso de tóxico como preámbulo, hay un vacío que subyace. Ir al boliche sin tanta "previa" implica confrontarse con los recursos de los que se dispone para abordar al otro sexo. Cuestión que no es sencilla y sobre todo en la adolescencia, ya que la identidad en construcción deja al sujeto mucho más expuesto a la mirada de los otros, a la supuesta evaluación, a la consideración ajena. Tal vez no exista ningún momento en la vida en el que la relación con el otro sexo plantee más problemas que en la adolescencia. El consumo de drogas intentaría sortear tal dificultad, mostrando la falta de otros recursos, falta muy agravada en el mundo actual. Es así como la consabida falta de límites encubre límites importantes de la estructura; en este sentido, la adolescencia contemporánea sería un reflejo de la disfunción del orden simbólico. Tomemos como ejemplo de tal disfunción el empobrecimiento discursivo.

EL "VERSO" AMOROSO

"Todo lo que hago lo hago para levantar minas", dijo en varias oportunidades Alejandro Dolina, ilustrando que la seducción requiere de un montaje en la que el varón exhibe su parada fálica, las armas, en definitiva, con las que cuenta. Las mujeres encarnan así al Otro más allá del sujeto. En el caso de Dolina, la música, la literatura, la filosofía, e incluso el fútbol, constituyen sus recursos, pero pueden ser otros, aun el "versear", que no habría que tomar en su aspecto degradado.

Hace ya más de una década, una joven me habló de su decepción en la disco de la siguiente manera: "Te miran y solo te miran, ni siquiera son capaces de versearte". Importa destacar que la frase fue enunciada en otro tiempo, pues en la actualidad las jóvenes pretenden soslayar esta distancia, emborrachándose aún más que el varón. Pero detengámonos en el "verso" con el que los varones abordan a las mujeres para notar su afinidad homofónica con la poesía. La declinación de ambos corre paralela en estos tiempos. Vayamos, por ejemplo, al piropo, que hoy parece una antigüedad. Dice Miller (1984) que este no opera mediante una referencia directa a la relación sexual; apunta de manera lateral a elementos secundarios y subalternos. La alusión resalta el brillo de la belleza, juega con el sinsentido que atrae, como tal, significaciones mucho más amplias y frescas que las que la descripción pura y simple podría proporcionar. Lo que lo separa de la grosería es su carácter de agudeza, el mensaje no figura en una forma fija y reconocida en el código y requiere la sanción del Otro. El piropeador es el hombre en tanto no renuncia a hacerse oír por el Otro encarnado en la mujer. ¿No se verifica acaso una correlación entre la decadencia del "verso" amoroso y el incremento del consumo de tóxicos?

Cristina Piña (1992: 206) relata el pavoroso encuentro de Alejandra Pizarnik con la ciudad de Nueva York en una carta que la poeta escribió a su entrañable amiga Ivonne Bordelois, el 17 de mayo de 1969: "Empiezo con N. York. De su ferocidad intolerable, no necesito enseñarte nada. Vos habrás sentido como yo que allí el poema debe pedir perdón por su existencia. El poema, el amor, la religión, la comunión, todo lo que sea belleza sin finalidad ni provecho visibles".

Muchas veces "la previa" se consume en sí misma, y lejos de dar lugar al advenimiento de algo diferente, se cierra sobre sí. La "fiesta" está allí mismo y allí se extingue, agotándose en una ingesta que, en algunas ocasiones, puede ser letal. Y si

otras, menos dramáticas, no terminan en el desvanecimiento y luego tiene lugar el encuentro con el otro sexo, importa destacar la manera con la que los jóvenes suelen referirse a ese encuentro: “Me la comí” o “Me lo comí” son expresiones habituales. Estas frases indican que el consumo se perpetúa en la relación con el otro, así el compañero aparece como pasible de ser incorporado, perdiendo alteridad. El verbo “transar”, empleado hasta hace poco tiempo, impactaba por su relación con lo negociable, pero aludía, de todos modos, a un arreglo de las diferencias por medio de concesiones mutuas, diferencias que como tales no desaparecían. En el actual “comer” se intentan evaporar… se consumen. Y de este instante fungible hablan luego las dificultades para construir un vínculo: “me la comí”, como si no hubiese resto. Tanto “la previa” como el encuentro con el otro sexo nos hablan de momentos que se extinguen en sí mismos y nos conducen a pensar en algo mucho más general y que hace a las características de la temporalidad en la hipermodernidad.

Capítulo 5

Algunas observaciones sobre el orden simbólico en el siglo XXI

La película de Laurent Cantet *Entre los muros* da pie para el comienzo de una reflexión acerca del orden simbólico en el siglo XXI. El ámbito donde transcurre el filme es el de una clase de francés, en un barrio de los suburbios de París, a la que concurren alumnos de distintos orígenes culturales. El profesor trata de implementar todos los recursos para sortear las dificultades que el aula le depara: problemas de integración, segregación, rebeldía inusitada, multiculturalismo. Lleva así adelante una tarea no solo docente, sino que intenta ser terapéutica; él trata de comprender, se empeña en no declinar. La escena más dramática del filme –y sobre la cual quisiera detenerme– se produce a partir de lo que sucede en una reunión de consejo, conformada por los profesores y dos alumnas de la clase que son delegadas. En esa ocasión, las jóvenes tienen un pésimo comportamiento: comen, hablan entre ellas, se ríen, se burlan perturbando al docente. Este, indignado, se desborda diciendo que ellas han tenido una actitud de *pétasse*. Como consecuencia se producen terribles incidentes que terminan con la ceja partida de una alumna y acusaciones muy fuertes contra el profesor. La expresión *pétasse* no solo refiere a una prostituta profesional, también remite a una adolescente un tanto ligera, provocativa, y que se ha traducido al español como “zorra”. Las alumnas no dudaron en afirmar que fueron nombradas así, y omitieron que el profesor había dicho que se comportaron como tales, lo que no significa una nominación del ser. Tampoco se incluyó el contexto –la desubicación de las chicas en la reunión– que desencadenó la poco feliz expresión del docente ni valió la calidez demostrada por este hombre frente a su curso. Solo quedó como saldo el valor insultante del dicho y nada más.

La declinación de los discursos va de la mano con que la palabra tome el sentido de una injuria y de un agravio que llega al corazón del ser. En este sentido, se trata de pensar en el ocaso de los discursos, cuando la palabra es aprisionada en su instantaneidad, fuera de la modalidad en la que es proferida. Pero más allá de ese ámbito educativo, ¿no notamos acaso de qué forma ella se sobrentiende de inmediato al ser confinada al grupo partidario de donde supuestamente proviene, a los intereses que la gobiernan, a los propósitos implícitos que la empujan? Resuena aquí la célebre observación de Heidegger(13) acerca del parpadeo nietzscheano como manifestación del “último hombre”. Es esa percepción que comprende demasiado pronto, es la mirada que solo capta la superficie de las cosas y que en el instante inmoviliza el sentido. Es el eterno presente como congelación del devenir, y negación de la hondura que ese devenir atesora.

Jean-Claude Milner destaca una imprevista consecuencia del principio de lo ilimitado en la sociedad ya que, a falta de un exterior posible, el sujeto se vuelve contra sí mismo (Laurent, 2009). Será únicamente el cuerpo el que da su consistencia al ser hablante, y ya no el discurso que se había soñado universal. El tatuaje sería, en este sentido, paradigmático de tal repliegue. Pero también resulta interesante indagar cuál es el sitial del Otro, quién toma el relevo del discurso, cómo ha quedado cubierta esa vacante. Considero que ese lugar es habitado por el supuesto goce del Otro. Así, el

orden simbólico está atravesado por la dupla aceleración y corte inmediato, donde la significación se interpreta en términos de goce del Otro.

En el Seminario "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis" sostiene Lacan (1993: 246) que, en el fondo de la propia paranoia, tan animada, en apariencia, por la creencia, reina el fenómeno del *Unglauben*. El sustantivo que utiliza Freud en alemán para designar esta "incredulidad de origen" del sujeto paranoico es *Unglaube,* que corresponde a la negación de *glaube*, que significa fe y creencia. Fue Freud quien introdujo este término para explicar el mecanismo de la proyección, que es típico en esta afección. Se deniega creencia a un eventual reproche interno, atribuyéndole al prójimo el displacer que ese reproche genera: "El elemento que comanda la paranoia es el mecanismo proyectivo, con desautorización de la creencia en el reproche" (Freud, 1986b: 264).

La proyección implica no fiarse del inconsciente, rechazarlo, mantener lo que emerge de su fuente, lejos del yo. Es interesante que Freud evoque en este mecanismo una posición subjetiva que desautoriza una creencia, diciéndonos con esto que las formaciones del inconsciente suponen una creencia para ser reconocidas, caso contrario es arrojado "al mundo exterior el sumario de la causa que la representación establece" (Freud, 1986b).

Tanto Freud como Lacan nos indican que el paranoico no cree en algo diferente a su yo, ya que –en términos lacanianos– para que exista creencia es preciso que también exista división subjetiva, es decir, que el yo admita un orden que lo traspasa. La decadencia de los discursos conduce a no admitir ningún orden como tal. No hay creencia, sino certeza relativa a la malignidad de los otros. Lacan nos enseña que cuanto más declina la primera, con más fuerza se instaura la segunda. Si en su obra definiera para la paranoia al goce identificado al Otro, ¿ello mismo no revela que cuando no se cree, lo que anima el vínculo es la certeza relativa al goce del Otro? Así, la incredulidad posmoderna puede darse la mano con el fundamentalismo más extremo.

SOBRE LA VELOCIDAD

Detengámonos en la rapidez con la que se insta a dar una respuesta inmediata a lo que se pregunta, y que es imposible de explicar en un minuto. Observemos la secreta atracción que impulsa al *zapping*, y que reemplaza incluso al deseo de ver una buena película. Pensemos en el mensaje grabado en la remera de un joven que dice: "La vida es como una bicicleta, si parás, perdés el equilibrio". Notemos de qué modo la velocidad se revela en la prontitud con la que se nombran ciertas situaciones. Por ejemplo, las frecuentes cavilaciones de algunos adolescentes acerca de la identidad sexual han existido siempre, pero lo nuevo es que esas dudas son prontamente sofocadas cuando lo que antes era una fantasía es considerado como indicador de una certera preferencia sexual. Así, todo lo que le ocurre a un sujeto es al instante subsumido a una supuesta identidad del ser. Para dar alguno de los múltiples ejemplos: si una chica piensa mucho en una amiga, es lesbiana; si come mucho dulce, bulímica; si experimenta cambios anímicos, bipolar. Eclipsando los carices de las cosas, tales nominaciones borran su misterio y hacen que, muchas veces, lo que antes podía ser para un sujeto un pensamiento, una conducta esporádica o una fantasía, se torne muy pronto una clave que responde a lo que sería la real identidad. Y cuando un sujeto está desorientado –algo muy habitual en estos momentos–, se aferrará tanto más a aquello que le otorgaría un supuesto ser. Tal como expresé antes, esa captura inmediata se revela en la frase con la que los adolescentes de hoy se refieren al encuentro erótico con una chica cuando dicen "me la comí", como si no existiese un resto.

Dice Lacan:

> Un discurso no es solo una materia, una textura, sino que requiere tiempo, tiene una dimensión en el tiempo, un espesor. No podemos conformarnos en absoluto con un presente instantáneo, toda nuestra experiencia va en su contra y todo lo que hemos

> dicho. Podemos presentificarlo enseguida mediante la experiencia de la palabra. Por ejemplo, si empiezo una frase, no comprenderán ustedes su sentido hasta que la haya acabado. Es del todo necesario –esta es la definición de la frase– que haya dicho la última palabra para que comprendan dónde está la primera (Lacan, 1999: 17).

La aceleración del siglo XXI constituiría una severa amenaza. La aceleración define muy bien al hombre de nuestro tiempo. Heidegger (1951: 192) señala la incapacidad para detenerse en la contemplación y el afán creciente por novedades como una de sus características. Pero antes de que el creador del *El ser y el tiempo*, Nietzsche (Maresca, 2004: 337) había anticipado que lo que más le importa al hombre moderno no es ya el placer o el displacer, sino ser excitado. Su "insaciable avidez" coexiste complejamente con su hastío y vaciedad, en el marco de un "apresuramiento indigno" y una "inquietud febril". Si recordamos la diferencia establecida por Aristóteles entre acto y movimiento, podemos decir: mucho movimiento, ausencia de acto. Para Nietzsche, este hombre "activo", desasosegado, es profundamente perezoso, ya que no se toma el trabajo de forjar una opinión singular, para no abdicar de su propia perspectiva, debería demorarse.

SESIÓN SÓLIDA EN TIEMPOS LÍQUIDOS

Hace poco escuché a una analista reivindicar la sesión de cincuenta minutos en tiempos –decía– en los que la prisa hace de nuestra vida un *zapping*. El comentario encerraba una crítica explícita a los lacanianos, quienes, según ella, iban al unísono de la época no ofreciendo, en este sentido, ninguna resistencia. El *yuppie* moderno encontraría en nuestro movimiento terreno fértil donde asentarse. Considero interesante tomar este comentario –que también escuché en otras oportunidades por parte de miembros de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA)– para revisar el principio analítico ligado al tema del tiempo. La colega confunde velocidad con brevedad.

Velocidad no se identifica con brevedad, ya que la primera produce un agotamiento del tiempo, suprimiendo la espera y la duración. Tal es el resorte del poder mediático en el frenesí apocalíptico de los mensajes. Cabe recordar la vieja ley de la comunicación: cuanto más rápido es el impacto del anuncio, más accidental se vuelve y mayor es su pérdida de sustancia. La colega creía encontrar en la sesión de cincuenta minutos la mejor manera de dar lugar al tiempo que falta en el apresuramiento paroxístico de nuestros días. Podríamos decirle que el sujeto no se libera de tal aceleración permaneciendo más tiempo en sesión, ya que esto más bien puede propiciar el movimiento en cascada del "bla, bla, bla", del goce fálico tan acorde con la época actual. Javier Aramburu (2000) considera que hoy la histeria es más de conversación que de conversión, y que ella no se cura por hablar, no se trata de confundir el vehículo de la cura con su fin. No es el mayor tiempo cronológico el que introduce un corte ni el que da lugar a la pretendida demora, allí donde todo parece apuntar al vértigo. Es la interpretación la que quiebra la incansable sucesión inscribiéndose como sorpresa, es decir, como momento no homogéneo, como acontecimiento imprevisto, hiato fecundo.

En *La erótica del tiempo*, Miller (2001) nos dice que el analista extrae la palabra del tiempo que pasa, convirtiéndolo en saber inscripto, en escritura. Nada más alejado de esa velocidad que anula los intervalos, impidiendo los anclajes. Tiempo suficiente más que técnica de sesión breve, tiempo suficiente para que el decir no quede olvidado en el dicho. Así entiendo la respuesta que Lacan le dio al analizante Lemoine, cuando este lo interrogó acerca del cambio introducido en la duración de la sesión: "Hacer la sesión más sólida". "Sólido" se aplica al estado de la materia en el que las moléculas no tienen libertad de movimiento apreciable y a las sustancias que tienen ese estado, que poseen una forma estable y ofrecen resistencia a la deformación; se aplica a las cosas fabricadas que no se destruyen o desaparecen con facilidad, y a las cosas que no se mueven ni caen con facilidad, y correspondientemente, a su fundamento o apoyo. Sesión sólida en tiempos líquidos.

13. En *¿Qué significa pensar?*, Heidegger se refiere a la parte 5 del "Prólogo" de Nietzsche de *Así hablaba Zaratustra* (Buenos Aires, Alianza, 2009): "¿Qué es el amor? ¿Qué es la creación? ¿Qué es el anhelo? ¿Qué es la estrella? –así pregunta el último hombre, y parpadea–. La tierra se ha vuelto pequeña entonces y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más vive. Nosotros hemos inventado la felicidad –dicen los últimos hombres, y parpadean–".

Capítulo 6

La moda del tatuaje

La moda del tatuaje lleva ya más de una década y se ha impuesto y triunfado sobre otras, más efímeras y circunstanciales. Su extensión no es solo temporal, sino que tiene un alcance generalizado, ya que se ha extendido en diferentes clases sociales. Y si hasta hace poco este hábito estaba confinado al grupo de adolescentes, o bien al de ciertos adultos asociados a la marginalidad, hoy pulula por doquier, perdiendo especificidad.

Hay quienes, restando importancia al fenómeno, dirán que se trata solo de una moda, afirmando con esto que este hábito entra dentro de la categoría de lo banal. No nos plegaremos a esta opinión, en primer lugar porque no habría que subestimar la moda, porque si se nos aparece como pueril, es siempre importante recordar que la dimensión de profundidad puede estar en la superficie y que ella suele dar expresión, en su exterioridad, a la subjetividad de una época. Pero por otro lado, el tatuaje parece no tener pretensiones de moda, ya que si esta cambia según las épocas, aquel no quiere ser un mero traje, sino que aspira a valer “para siempre”. En ciertos casos, todo el cuerpo parece ocupado por una suerte de estampa tribal, en otros –más refinados– basta con el detalle de un dibujo. Algunos tienen un carácter exclusivamente decorativo, pero la mayoría intenta dar expresión a creencias del sujeto en determinados símbolos, o a la necesidad de que queden grabados nombres de personas queridas, vivas o fallecidas. En sus diversas formas –hay otras, sin duda–, lo común es la búsqueda de una inscripción.

En tiempos donde nada parece perdurar y en los que es corriente, ante una adherencia al pasado, escuchar el consejo de “dar vuelta la página”, en tiempos donde gobierna la demanda de reinventarse cada día dejando atrás antiguas marcas, en tiempos tan bien caracterizados por Heidegger como ávidos de novedades y ansias por lo nuevo, el tatuaje no parece seguir tal orientación, ya que apunta a algo no perecedero. Es de destacar que, en general, tanto aquellos sujetos excesivamente fluctuantes en su vida amorosa o los que, por una razón o por otra, parecen mutar a lo largo de la vida, como los que padecen en el mundo las consecuencias de andar sin brújula, son los que más recurren al tatuaje para que algo se fije y no se borre. Así, esa marca contrarresta el estilo de sus vidas.

ESCRITURAS

Si bien esta costumbre no es nueva –por ejemplo, en 1991 se descubrió a un hombre de la era neolítica con la espalda y la rodilla tatuadas–, se tratarán de analizar

las razones de su recrudecimiento en la actualidad, así como el porqué de su éxito "globalizado". La existencia de los tatuajes(14) data de hace miles de años, aunque no se sabe exactamente cuándo ni cómo se descubrió su proceso. Los tatuajes más antiguos son las momias tatuadas, y antes de que fuese descubierta la del cazador en 1991, la persona tatuada más antigua fue una sacerdotisa egipcia.

Diversos autores coinciden en pensar que esa escritura sobre la piel es usada para sellar una identificación: "La inscripción sobre el cuerpo se daría porque el cuerpo en sí mismo no está lo suficientemente cargado de significación y de historia, por lo tanto, las marcas en el cuerpo son necesarias para estructurar la identidad del sujeto y darle sentido a su vida" (Cardona, 1994: 85). Fue Lévi-Strauss quien destacó con hondura la impresión que le produce al misionero cristiano la pintura en el cuerpo de los salvajes:

> El misionero se muestra alarmado por ese desprecio a la obra del Creador; ¿por qué los indígenas alteran la apariencia del rostro humano? ¿Quizá para engañar el hambre pasan las horas trazando sus arabescos? ¿Quizá para ocultarse de sus enemigos? ¿Por qué? ¿Por qué sois tan estúpidos?, preguntaban aquellos misioneros a esos hombres que pierden días enteros haciéndose pintar, olvidados de la caza, de la pesca y de sus familias (Lévi-Strauss,1997).

Se trata de los caduveo, una sociedad indígena que considera que hay que estar pintado para ser un hombre, pues el que permanece al natural no se distingue de los irracionales. Son tribus de escultores y pintoras, que se presentan al mundo por medio de la delineación corporal. Así muestran su jerarquía y se diferencian de los demás: el tatuaje es el acceso a la humanidad. Y por más repugnancia que experimente el misionero ante aquel rostro, las pinturas en el cuerpo tienen para estos indígenas una importancia primordial. No solo es la pintura, ni el lugar donde se coloca. Son las formas, los dibujos y los motivos del tinte que semejan a las fantásticas figuras de naipes de Lewis Carroll en *Alicia en el país de las maravillas*.

Este pasaje por la antropología nos lleva a preguntarnos si acaso el tatuaje contemporáneo no muestra también, aunque de otra manera, un cuerpo deshabitado de historia, despoblado de marcas simbólicas y sediento de identificación. Lacan llama rasgo unario a la marca primera de identificación y lo equipara al tatuaje: "El trazo unario, el propio sujeto se localiza en él, y en primer lugar se marca como tatuaje" (Lacan, 1993: 109). Conviene aclarar que no se trata del que se sella en la realidad del cuerpo, sino de aquel que tiene un carácter simbólico y que se liga con los significantes rectores que gobiernan nuestra vida. Entonces, cuando estos faltan, las inscripciones en el cuerpo intentan suplirlos.

Hoy la civilización es perfectamente compatible con el caos, con la ausencia de límite. A diferencia de antaño, ya no hay necesidad de un todo concordante, y ni siquiera se sueña con esa armonía, las multiplicidades inconsistentes pueblan el mundo. En la última parte de su enseñanza, Lacan vaticinó la crisis de los significantes amos y le dio nombre a un nuevo reino: el del no-todo. Antonio Negri y Michael Hardt hablan de un imperio contorneado por la ausencia de límite, que Alain Joxe resume como caos. Eric Laurent (2010: 113) –siguiendo a Jean-Claude Milner– destaca una imprevista consecuencia del principio de lo ilimitado en la sociedad ya que, a falta de un exterior posible, el sujeto se vuelve contra sí mismo. Será únicamente el cuerpo el que da su consistencia al ser hablante, y ya no el discurso que se había soñado universal; por ello es interesante destacar que –en otro momento histórico– la emergencia de las religiones monoteístas con fuertes principios rectores hizo desaparecer la cultura del tatuaje.

A partir de la tradición judeocristiana, esta práctica se extingue y solo se conserva entre las tribus originarias. La fuente de tal prohibición ya figura en el Levítico: "No se harán incisiones en la carne a causa de los muertos, ni tampoco se harán tatuajes. Yo soy el Señor". Si Dios creó al hombre a su semejanza, alterar de tal modo la imagen hiere a la divinidad.

Los cristianos también lo censuraron: Constantino, primer emperador cristiano de Roma, emitió un dictamen en contra de esta práctica, decreto que se inscribe en la supremacía de la religión monoteísta. El triunfo del cristianismo sobre el paganismo tuvo ganada, con este emperador, una de sus principales victorias. "Constantino ha sido el primero en reconocer la dominación de un único Dios sobre el mundo, y él mismo, al tener la dominación única sobre el mundo romano, gobierna a todo el género humano" –

dijo Eusebio de Cesarea, su teólogo. Un solo Dios, un solo rey, un solo imperio, tal fue la lógica de este proceso (Hadot, 1979: 101). La actitud negativa contra el tatuaje fue de la mano con el rechazo al politeísmo que se expresaba en esas inscripciones, en particular en los dibujos y las imágenes.

Pero, como señalamos, ya desde el inicio y antes de Constantino, el monoteísmo prohibió el ejercicio de esa práctica, pero, agreguemos, que no solo el judaísmo, pues Confucio había vedado las marcas artificiales sobre el cuerpo, como también lo hicieron Buda y Mahoma. Por otra parte –como lo recuerda Freud–, existió un gran antecedente en la religión de Moisés cuando Akenatón propagó en Egipto que había un solo Dios. A partir de la concepción espiritual de este faraón, los diversos dioses debían desaparecer y –detalle mayor– con ellos la escritura ideográfica, convertida así en alfabética. Akenatón prohibió la representación en imágenes de los dioses del panteón egipcio y de los tatuajes, pues estos eran de carácter religioso pues representaban dioses y conjuros. Cuando la religión de Akenatón fue instaurada a los hebreos a través de Moisés, el tatuaje fue vetado explícitamente. Desautorización derivada sin duda del primer mandamiento: “No tendrás dioses ajenos delante de mí. No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que está arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra”.

UN NUEVO PAGANISMO

Cabe preguntarse sobre la causa del renacimiento de esta costumbre: ¿es que la muerte de Dios ocasiona un retorno del paganismo? ¿Qué significa esta muerte anunciada por Nietzsche? Implica la devaluación de los más altos valores que ha reverenciado Occidente a lo largo de más de 2.000 años, es decir, el advenimiento del nihilismo.

Silvio Maresca se interroga acerca de las implicancias de la devaluación de un valor, y considera que asimilamos demasiado rápido este proceso a una destrucción física, a una simple desaparición. Una vieja ontología *cosista* guía nuestra mirada, impone aquí de nuevo su ancestral perspectiva. Sin embargo, el valor devaluado continúa existiendo, se sostiene impertérrito dentro del círculo de visibilidad, e incluso es invocado con más frecuencia e intensidad… solo que ya no vale, es decir, se revela incapaz de galvanizar las energías humanas, incapaz de ordenar, en el doble sentido de mandar y de estructurar un orden. Maresca sostiene que:

> El valor devaluado no tiene por qué desaparecer de súbito, como el billete devaluado, puede permanecer largo tiempo allí, entre nosotros, solo que ya no vale, pierde su función. Así invocamos constantemente la justicia, el bien, la belleza, la verdad, la unidad, el ser, pero nuestras actitudes y conductas no se orientan ya por ellos (Maresca, 2008).

El hiato que se genera entre el valor y la conducta cuando ambos se separan es la esencia de la corrupción, y esa distancia es la generadora de la incredulidad respecto al valor mismo, un valor que ha devenido, en este sentido, un puro semblante. Muchos tatuajes obedecen al intento por restituir mediante símbolos esas marcas faltantes, y me refiero con esto a aquellos que imprimen frases rectoras, personajes emblemáticos, alegorías de antaño, figuraciones oraculares. Así, tales escritos en el cuerpo hablan de una necesidad de identificación cuando el mundo aparece despoblado de trazos que pudiesen facilitarla.

En *Los hombres huecos*, Eliot describe al hombre vacío, un ser relleno de aserrín como vacua consistencia. En *La tierra baldía,* habla de la esterilidad de la tierra, que el poeta aúna a la esterilidad de la existencia, en los desiertos inhóspitos de los albores del siglo XX. A mayor oquedad, mayor necesidad de algo que supla lo que no hay para cubrir, así, a un cuerpo demasiado desnudo. El carácter de suplencia que tiene el tatuaje nos lleva a cuestionar ciertas ideas de Bauman, o de aquellos que opinan que vivimos en

un mundo absolutamente desacralizado. Zygmunt Bauman (2005) considera que la moderna razón líquida niega sus derechos a las ataduras y los lazos. El mundo líquido se opone a la tradición y al paradero. Ulrich, el héroe de la gran novela de Robert Musil, era el hombre sin atributos. Al carecer de atributos propios, este personaje debía desarrollar, por medio de su propio esfuerzo, cualquier atributo que pudiera haber deseado poseer, empleando para ello su propia inteligencia e ingenio, pero sin garantías de que estos atributos duraran indefinidamente en un mudo cambiante e imprevisible. Bauman se inspira en este protagonista para hablar del sujeto de nuestros días, errante y sin paradero. Sin embargo, la cultura del tatuaje nos muestra la necesidad de anclaje de aquellos más adaptados al mundo líquido.

Por otra parte, si bien, como afirma Weber, la desacralización de la existencia junto con la creencia en el progreso parecen dominar tanto el siglo anterior como el actual, en este panorama también conviven el retorno al paganismo y las creencias errantes en los símbolos de ataño. Así, podemos decir que la sacralización no ha sido desterrada: muchos de esos símbolos son la expresión de una fe religiosa o de una adherencia a presagios, a adagios lejanos. Hay en muchos de ellos un llamado a lo religioso que no tiene, como referencia última, un fundamentalismo necesario. Reina sin duda la pluralización, aunque el tatuaje muestra que ella no va sin la necesidad de una marca. Claro que su sentido actual dista mucho del primitivo(15), ya que no liga a los sujetos a su linaje, ni a su pueblo, ni a su grupo de pertenencia, ni a su jerarquía como otrora, sino que es utilizado a modo personal, acorde al capricho del gusto. Se trataría –¿por qué no?– de un paganismo posmoderno.

14. El origen de la palabra parece derivar del vocablo polinesio *tátau* y del inglés *tattoo*. La palabra latina para tatuaje es *estigma*, cuya definición remite a una marca hecha en el cuerpo pero con carácter de castigo, que no aparece en el vocablo original. En los comienzos de las culturas griega y romana, el tatuaje era una práctica asociada con los pueblos "bárbaros". Los griegos aprendieron las técnicas de tatuaje de los persas, y lo empleaban para marcar a esclavos y criminales, así podían ser fácilmente identificados si intentaban escapar. Más tarde, los romanos adoptaron esta práctica de los griegos, dado que sus ejércitos estaban formados por un importante número de mercenarios, por lo cual estos eran tatuados para poder identificar a los desertores del ejército. Muchos autores clásicos griegos y romanos mencionan el tatuaje como una forma de castigo. Platón consideraba que los individuos culpables de sacrilegio debían ser tatuados y expulsados de la República.

15. Pues las religiones paganas, afirmativas, positivas, surgen comprometidas, en cada caso, con la eticidad singular de un pueblo. El paganismo es siempre, en sus orígenes, la religión de *un* pueblo. Asimismo, la religión natural de los pueblos es el paganismo. Singularidad y multiplicidad, junto con inmediatez e irreflexión, le son, pues, tan connaturales como a ellos.

Capítulo 7

El tiempo y el amor

Cada vez parece más difícil la convivencia de las parejas, cada vez esta dura menos y se deshace más rápido la relación amorosa. Siempre se supo que la excesiva proximidad era enemiga del amor, pero quizás lo nuevo es la fugacidad con la que tal vecindad afecta el vínculo, al extremo de romperlo prematuramente. Y aun sin llegar a la convivencia, las uniones están –la mayoría de las veces– signadas por lo efímero. Considero entonces que habría que pensar en la manera en que la velocidad incide en los lazos, y para esto resulta importante dilucidar el tema del tiempo en la época actual.

El amor siempre ha tenido el problema de su finitud como una de sus grandes amenazas, y no hay palabra de amor que no anhele superar ese límite. Por ello, cada vez que se ama, se apela a la eternidad, se desea que el amor sea inmortal, se implora un "para siempre" para otorgarle un vigor que pueda contrarrestar los ocasos de la vida. Según Balzac: "Toda pasión que no se crea eterna es repugnante", pues se trataría de una pasión que, sabiendo de su término, no pretende superarlo. Es que todo amor sabe que el tiempo lo amenaza, pero no sería amor si no se levantara frente a tal desafío para querer atravesarlo. En definitiva, aunque el amor tenga una duración limitada, él es, en su duración, proyectado hacia la eternidad: "Hasta que la muerte nos separe".

LAS CARTAS DE AMOR

Elizabeth Taylor reveló las cartas de amor que Richard Burton le había enviado durante su apasionado romance. "Si me dejas, tendré que matarme. No hay vida sin ti", le había escrito el actor. Resulta siempre conmovedora y nostálgica la lectura de toda correspondencia amorosa: ella no presentifica sino el paso del tiempo y el deseo de una eternidad que lo contraríe. Amores que aspiran al absoluto ("no hay vida sin ti") contra la fatal futilidad de la existencia.

Kierkegaard (2006) consideraba que es tan difícil precisar cuál es la esencia del amor como lo es definir la esencia de los seres humanos. Ambas temáticas son indisociables, como constata Jacques-Alain Miller cuando afirma que amar verdaderamente a alguien es creer que amándolo se accederá a una verdad sobre sí mismo. Amamos a aquel o a aquella que esconde la respuesta a nuestra pregunta: "¿Quién soy yo?" (Miller, 2010). Es lo que le escribe Henry Miller a Brenda Venus: "Haces que me pregunte quién soy exactamente, si me conozco en realidad y qué soy" (Cipolla, 2009). Como explica Roland Barthes en su libro más leído, *Fragmentos de un discurso amoroso*: "El otro del que estoy enamorado me designa la especificidad de mi deseo. Hay allí un gran enigma del que jamás sabré la clave" (Barthes, 1985).

Pero si el gesto del abrazo amoroso parece cumplir, por un momento, para el sujeto, el sueño de unión total con el ser amado, el diálogo de un sexo con otro es imposible: "Funcionamos en ondas distintas. Tú estás tan distante como Venus –me refiero al planeta– y yo estoy sordo a la música de las esferas. Te quiero y siempre te

querré. Vuelve a mí en cuanto puedas", le escribió el actor británico a la Taylor. Inevitablemente, la relación sexual no cesa de no escribirse (Lacan, 1981: 114). Y sin embargo, o tal vez por esa dificultad, se ha escrito tanto y tanto sobre el amor como si su naturaleza insondable inspirase una y otra vez a los poetas de todos de los tiempos. "Puesto que con tanto calor exaltas el poder creador de poeta –le declara Johann Wolfgang von Goethe a Bettina von Arnim–, creo que leerás con placer una serie de poemas que va aumentando en las horas propicias. Cuando más tarde aparezcan ante ti, verás que mientras tú estimas necesario reavivar el pasado en mi memoria, yo procuro elevar a estos dulces recuerdos un monumento" (Pink, 2009).

La pluma ha querido siempre dar expresión a lo inexpresable. Sigmund Freud le escribía a su amada Martha: "Solo me duele mi incapacidad para poder demostrarte mi amor" (Pink, 2009). Barthes habla de la necesidad de querer comprender que asalta al enamorado: "Al percibir de golpe el episodio amoroso como un nudo de razones inexplicables y de soluciones bloqueadas, el sujeto exclama: ¡Quiero comprender!" (Barthes, 1985). De ahí que el amor convoque a la escritura, aunque ella misma está condenada a fracasar en su deseo de expresar el sentimiento amoroso: "Me parece que estoy escribiendo mal –leerás esto sin emoción–, no estoy diciendo nada de lo que quiero decir. Mis frases se amontonan como suspiros, para entenderlas tendrás que añadir lo que debería ir en el medio" (Barthes, 1985), le escribió Gustave Flaubert a Louise Colet.

Pero no solo escribe el literato, el filósofo o el célebre, sino también el hombre común. Y hay algo tan singular y al mismo tiempo tan ordinario en toda correspondencia amorosa que el propio Borges (Barthes, 1985) se reconoció en sus cartas a Estela Canto como un "horrible prosista", quizás porque todo enamorado padece de los mismos desvelos.

El encuentro amoroso quiere sellarse no solo en la hoja, sino también en la piedra, como lo muestran las inscripciones en las rocas. A tal punto es una experiencia que llama al testimonio que La Rochefoucauld pensaba que nadie sabría lo que es el amor si no hubiese en algún momento escuchado hablar de él. Y cuando las palabras se vuelven impotentes, se apela a otros lenguajes: "No estoy de acuerdo con usted en que la música no sepa describir todas las virtudes del amor –le declara Piotr Tchaikovsky a Nadieshda von Meck–. Al contrario: solo la música puede hacerlo" (Barthes, 1985). Precisamente aquí las palabras son impotentes, y donde ellas fracasan se levanta con todo su poderío un lenguaje más expresivo: la música. Ya el verso, al cual echan mano los poetas para expresar sentimientos amorosos, es una usurpación de terrenos que pertenecen exclusivamente a la música. Palabras fundidas en poemas dejan de ser palabras. También Victor Hugo admitió esta derrota cuando en una carta le escribió a Adela Foucher: "En semejantes momentos, Adela adorada, el lenguaje humano carece de palabras para expresar todo lo que se siente" (Barthes, 1985). También Franz Kafka le confesó a Milena Jersenská: "Pero todo esto no es importante comparado con mi impotencia, una impotencia que las cartas hacen crecer, la impotencia de llegar al fondo de estas; impotencia tanto en lo que se refiere a ti como en lo que se refiere a mí" (Barthes, 1985). Querer escribir el amor es afrontar el embrollo del lenguaje y sus confines: esa región donde el lenguaje es a la vez excesivo y al mismo tiempo escaso, excesivo por el ímpetu emotivo, escaso para dar cuenta adecuadamente de tal desborde. "Todo lo que se escribe –le decía Søren Kierkegaard a Regina Olsen– no es sin embargo más que un débil murmullo" (Barthes, 1985).

¿Por qué se han escrito tantas y tantas cartas, las publicadas y también aquellas otras atesoradas en el cofre de los recuerdos secretos? El amor siempre ha estado atormentado por el tema del tiempo y de la finitud, una sola información va variando, a la manera de un musical: me ama, pero ¿por cuánto tiempo? "El hombre –le escribió Kierkegaard a Regina– está enamorado y desea estarlo siempre; su inquietud, su aspiración, su ardiente deseo hacen que él anhele ser a cada instante lo que él es en el mismo instante" (Barthes, 1985). No hay palabra de amor que no se dirija a la eternidad en el anhelo de un "para siempre", en el voto de una fuerza que desafíe las intermitencias, los vaivenes y los límites de una vida. "Te soy tan fiel –le escribe Evita a Perón– que si Dios quisiera que no te tuviera en esta dicha y me llevara, te seguiría siendo fiel en la muerte y te adoraría desde el cielo" (Barthes, 1985). La amada de Ludwig van Beethoven… es la amada inmortal.

Cuando recorremos una a una las innumerables cartas de amor, advertimos que en ellas están plasmados todos los temas que han desolado a los enamorados. ¿Y el amor hoy? Piénsese en las frases de los amantes, escritas en las rocas, que parecen querer aunarse con lo perenne de la naturaleza. ¿Es que ese anhelo tendría vigencia en los sujetos desengañados de nuestros días, "ilustrados" sobre la fugacidad de los encuentros? Sin embargo, y pese a tal realidad, la mayoría está lejos de los contratos prenupciales, que por otra parte no son válidos en nuestro país; gran parte de los sujetos sigue creyendo en el amor, a pesar de todo. Sin embargo, hoy más que ayer, el tiempo es el gran reto, y nos lleva a reflexionar sobre la razón del "dura tan poco…".

EL TIEMPO EN LA HIPERMODERNIDAD

Clásicamente se separó el ser del tiempo, en un intento por preservar al ser de la finitud. El amor y la verdad siempre tuvieron la pretensión de quedar resguardados de los avatares temporales, confinados ellos al "fuera del tiempo". No por nada se habla de las "verdades eternas" y de los "amores eternos". Deleuze (1986) afirmaba que el tiempo pone a la verdad en crisis; agreguemos que también al amor. Ambos parecen atravesados por aquello que Aristóteles (2009) definió con el nombre de "futuros contingentes"(16), como declaraciones acerca de los estados de cosas en el futuro, que no son ni verdaderas ni falsas necesariamente. Muchos filósofos medievales se ocuparon de este problema, y consideraron que la cuestión de los futuros necesarios y los futuros contingentes estaba muy estrechamente relacionada con el problema de las verdades eternas y de las no eternas o temporales. Es así que estimaron que algo necesario es algo para siempre, *ab aeterno,* verdadero; si no es necesario, no es verdadero para siempre. De ahí que Deleuze (1986) afirme que no es que la verdad varíe según las épocas, ya que lo que la pone en crisis no es el simple contenido empírico, sino la fuerza del tiempo.

Allí donde se separaba al ser del tiempo, para guarecerlo de la nadificación que este introduce, Heidegger (1951: 192) los identificó, al punto de afirmar que el ser es el tiempo. La originalidad de su pensamiento tiende a la elucidación del *sentido temporal* de lo que la tradición occidental desde su comienzo ha nombrado como *ser*. Así, la temporalidad del ser desacredita radicalmente la equivalencia del ser y de la eternidad. La finitud no es un accidente ni algo que irrumpe sorpresivamente, sino que es el fundamento de la existencia. En una conferencia pronunciada en Tubin, Heidegger sostuvo que no es cuestión de buscar el origen del tiempo en otra parte que en nosotros mismos, en esta temporalidad que somos, se trata en fin de transformar la pregunta: ¿qué es el tiempo? en ¿quién es el tiempo?

La aceleración define muy bien al hombre de esta época. También fue Heidegger (1951) quien señaló su incapacidad para detenerse en la contemplación y el afán creciente por novedades como una de sus características. Tal avidez va unida a la inquietud por lo nuevo y por el cambio, a la dispersión creciente, a un no demorarse nunca. Esas características fundan un "ser en el mundo" que es denominado la "falta de paradero" como nombre del desarraigo. Borges creía que uno está enamorado cuando se da cuenta de que otra persona es única. Pero ¿no interferiría acaso el estado de agitación hipermoderno en la demora necesaria para advertirlo? Y, cuando sí parece percibirse, pero "dura tan poco": ¿no es acaso el valor otorgado a lo "nuevo" lo que lleva a que los sujetos no soporten la inevitable caída del enamoramiento producido por la convivencia?

El culto por lo nuevo es definido por Miller (1998: 15) como la nueva forma sintomática del malestar en la cultura, claro que cada día algo nuevo se mantiene menos nuevo y menos tiempo, se vuelve obsoleto cada vez más de prisa. El ideal de progreso –pese a las apariencias– tiene un aspecto letal: es que el culto por lo nuevo hace que el propio sujeto pueda devenir prontamente caduco. Guy Debord (1995), en los albores de la década del sesenta, consideraba que un nuevo valor había surgido y que no era ya ni "ser" ni "tener", sino "aparecer", valor que desestima cualquier consistencia ya que se precia como bueno solo lo que aparece. La aceleración de la decadencia de toda

novedad puebla nuestro universo de objetos que hay que desechar de prisa para ser reemplazados por los del último modelo. Tal devoción incide notablemente en los lazos amorosos, pues ante la menor decepción, lo "nuevo" será siempre visto como mejor.

Detengámonos en los mensajes publicitarios, en las ofertas de consumo, en el *marketing* de nuestros días, para observar de qué manera todo está orientado no tanto a vivir mejor, sino a hacerlo más intensamente. Resulta interesante observar cómo hoy en día nos asechan las exigencias de felicidad, las imposiciones de dicha, el deber de ser felices… todo el tiempo. Lacan supo predecir con acierto la modalidad del superyó contemporáneo bajo la forma del imperativo a gozar. "¡Debes experimentar día a día más placeres!", clamarían estos mandatos que, en la publicidad, siempre agregan: "¡Vos lo merecés!", como anulando de esta manera la posible culpa ante ciertos consumos. Así, si en la época de Freud el sujeto podía sentirse culpable por gozar, ahora se siente en falta por no hacerlo suficientemente. Resulta inevitable que estos imperativos incidan en la relación amorosa, sobre todo cuando se acaba su primavera, ya que tales exigencias tornan inaceptables las menores intensidades del ímpetu libidinal. Los imperativos de goce están ligados indisociablemente con una temporalidad asociada a la velocidad que, de manera paradójica, produce un agotamiento del tiempo. Es que ellos no dan tiempo, impelen, suprimen la espera y la duración. Este es el resorte del poder mediático en el frenesí apocalíptico de los mensajes. Cabe recordar la vieja ley de la comunicación: cuanto más rápido es el impacto del anuncio, más accidental se vuelve y mayor es su pérdida de sustancia.

Pero antes que Heidegger, Nietzsche había anticipado que lo que más le importa al hombre moderno no es ya el placer o el displacer, sino ser excitado. Su "insaciable avidez" coexiste complejamente con su hastío y vaciedad, en el marco de un "apresuramiento indigno" y de una "inquietud febril". Para Nietzsche, este hombre "activo", desasosegado, es profundamente perezoso, ya que no se toma el trabajo de forjar una opinión singular, para no abdicar de su propia perspectiva, pero debería demorarse.

En *Ciudad pánico*, Paul Virilio describe una ciudad radicalmente intensa y dinámica, cuyo aspecto es continuamente reconstruido por las pantallas electrónicas (Virilio, 2006: 115-130). Se refiere con ello a la desmaterialización de la ciudad, inducida por el impacto de las tecnologías de la información, que han alterado la percepción temporal de los seres humanos. El tiempo cronológico e histórico ha dado paso al tiempo de la pantalla del ordenador y del televisor, donde todo está ahí de manera instantánea. Ese tiempo anula la noción de distancia física, en la medida en que cuanto más rápido nos desplazamos por el mundo, menor conciencia tenemos de su vastedad. La velocidad, en suma, se convierte en una dimensión primordial que desafía todas las medidas temporales y físicas. Ya Heidegger (1994: 43) había anticipado el efecto de tal anulación cuando, refiriéndose a los cambios tecnológicos, ya presentes en la mitad del siglo XX, y que hoy parecen cosa del pasado comparados con los actuales, sostuvo:

> Todas las distancias, en el tiempo y en el espacio se encogen. A aquellos lugares para llegar a los cuales el hombre se pasaba semanas o meses viajando se llega ahora en avión en una noche. Aquello de lo que el hombre antes no se enteraba más que pasados unos años, o no se enteraba nunca, lo sabe ahora por la radio, todas las horas, en un abrir y cerrar de ojos.

Y, siguiendo con la enumeración de todos los progresos tecnológicos, presagió de un modo asombrosamente certero que:

> La cima de esta supresión de toda posibilidad de lejanía la alcanza la televisión, que pronto recorrerá y dominará el ensamblaje entero y el trasiego de las comunicaciones. El ser humano recorre los más largos trechos en el más breve tiempo. Deja atrás las más largas distancias y, de este modo, pone ante sí, a una distancia mínima la totalidad de las cosas.

Pero dedujo que la apresurada supresión de las distancias no trae ninguna cercanía, porque esta no consiste en la pequeñez de la distancia. Y se preguntó acerca de qué es la cercanía cuando, pese a la reducción de los trechos, sigue estando

ausente. A la cercanía no se la puede encontrar de un modo inmediato, en la cercanía están las cosas en su cosidad. Con su ausencia, también permanece ausente la lejanía. Heidegger interrogó al mundo tecnológico preguntando qué pasa cuando, suprimiendo las grandes distancias, todo está igualmente cerca e igualmente lejos. Reino de la uniformidad en el que se suprime la cosa como cosa en su dimensión de unicidad.

Es claro que hay que leer a Heidegger antes que a Virilio, ya que sus planteos tienen al gran filósofo como antecedente; sin embargo, resulta sumamente interesante la manera en que el arquitecto francés lleva estas ideas al campo arquitectónico. Su tema es el del impacto tecnológico en la ciudad. Tomando la famosa frase de J. F. Kennedy: "La cámara se ha convertido en nuestro mejor inspector", muestra la manera en la que las cámaras de seguridad, y todas las pantallas "omnividentes" que nos acechan, también están indirectamente presentes en la llamada "arquitectura de vidrio", que a veces se denomina "arquitectura de luz", y que proviene de una visión idílica de la sociedad: la de un intercambio constante, de una intercomunicación entre los grupos que habitan una misma unidad, una misma manzana. Basta con escuchar a un prefecto de París declarar que "la utilización de cortinas u otros dispositivos que tengan por efecto suprimir, incluso parcialmente, la transparencia de las terrazas de café no podrá ser tolerada". Por otro lado, Virilio describe la manera en la que la opacidad de los materiales de construcción se reduce día a día. Con la invención de la edificación con esqueletos de acero, las paredes-cortinas hechas de materiales livianos y transparentes como plásticos y vidrio reemplazan las fachadas de piedra, de igual manera en que el papel de calcar, el acetato y el plexiglás reemplazan al papel en su opacidad en la etapa del diseño. Transparencia e instantaneidad se conjugan para borrar así el misterio de las cosas.

En otro orden –tal como lo desarrollé en páginas anteriores–, tal instantaneidad trastoca el mundo simbólico, tornando cada vez más difícil la convivencia en un sentido amplio y ya no limitado al ámbito amoroso. La rapidez con la que se sobrentiende la palabra del otro, la prontitud con la que se comprende todo sin preludio ni matiz, la manera, en fin, con la que el dicho es apresado fuera de la modalidad en la que es proferido constituyen una verdadera amenaza para los lazos.

Con esto quiero desarrollar una perspectiva que se diferencia, aunque no excluye, la de Zygmunt Bauman (2005). Ya señalé que, en su famoso libro *Amor líquido*, este autor analiza la extrema fragilidad de los lazos humanos en la sociedad actual, donde la gente tiene una gran avidez por estrechar vínculos, pero, al mismo tiempo, desconfía de una relación duradera por el compromiso subyacente. La moderna racionalidad líquida recomienda los abrigos livianos y condena las corazas de acero. El amor enraizado al "hasta que la muerte nos separe" con el anhelo de construir puentes hacia la eternidad es vivido como opresivo y limitante. Tal como expresé anteriormente, el *homo faber* ha sido sustituido por el *homo consumens*, donde el otro deviene objeto consumible y prontamente desechable, evaluado según la cantidad de placer que pueda ofrecer, de acuerdo con el índice "costo-beneficio". Concluye entonces Bauman que el amor en esta modernidad líquida llevará esa herencia y será… un amor líquido.

Ya señalé que, llamativamente, Bauman no liga su hallazgo con lo ya pensado por Nietzsche, cuando describió la decadencia de la civilización occidental con el nombre de nihilismo. La muerte de Dios y la devaluación de los valores reverenciados históricamente generan necesariamente un estado fluido, donde lo sólido metafísico no puede ya sostenerse. El nihilismo nombra la caída profunda, el errar de la falta de fundamentos en que se apoyaban los sistemas especulativos y morales. ¿No había ya augurado Nietzsche que el final de la metafísica inhibe el impulso para empresas de largo aliento, ya que la evaporación de un cimiento sólido impele al sujeto a lo breve, a lo efímero, a lo fugaz?

Efectivamente, el nihilismo atraviesa nuestros días, de ahí el concepto de líquido al que se refiere Bauman, nihilismo que se entrelaza con el consumo como búsqueda de un objeto que daría una ilusoria solidez. Nihilismo y capitalismo quedan así hermanados. Lacan consideró que el discurso capitalista rechaza el amor, y ello se comprende si advertimos que, en el amor, el otro no es una moneda de cambio. Tal vez por ello Kierkegaard (2006: 413) vio el amor verdadero en el amor a los muertos, ya que de ellos

no se espera nada. Ese amor líquido al que se refiere Bauman estaría en las antípodas, ya que se trataría de un amor capitalista, en definitiva, un amor que rechaza al amor. Pero no siempre deberíamos suponer, como lo hace Bauman, un sujeto que evalúa costos y beneficios a la hora de Cupido. El encuentro amoroso quiebra los cálculos, no está programado de antemano, su naturaleza es contingente y, por ello, usualmente se lo vincula al milagro. Son los imperativos de dicha permanente, el apetito por lo nuevo, la temporalidad epocal los que inciden más que nunca en su supervivencia. Frente a tales amenazas, el psicoanálisis nos muestra que, tras la ilusión de cambio y de los espejismos de una reinvención permanente, hay algo en el sujeto que se repite y que no cambia; es allí, en lo que por lo general es estimado como patológico, en donde anida, recónditamente, su singularidad.

16. Aristóteles afirma que todas las proposiciones (o enunciados) son verdaderas o falsas, con excepción de las proposiciones que afirman que algo pasará o no pasará en el futuro, es decir, que se refieren a un “futuro contingente”. Estas proposiciones no son verdaderas (porque no ha ocurrido aquello de que se trata), pero tampoco son falsas (porque no afirman que algo no es, o no niegan que algo es).

Capítulo 8

Una felicidad posible

La búsqueda de felicidad ha gobernado y gobierna el anhelo del hombre a lo largo de toda la historia de la humanidad. Sin embargo, no hay término que se preste a tantos sentidos diversos, a múltiples interpretaciones, a una pluralidad de concepciones, de ahí la eterna pregunta: ¿qué es la felicidad? Ya Aristóteles se interrogaba:

> Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios (Aristóteles, 1998: 14-18).

Diremos que no solo hay disparidad entre la idea del vulgo y la del "sabio", sino que las filosofías mismas no concuerdan en una concepción del término. ¿Y qué nos dice el psicoanálisis? ¿Cuál es su respuesta no solo a la eterna pregunta, sino a otra que va al unísono y que interpela acerca de si la felicidad es factible o no? Tanto Freud como Lacan creen en una felicidad posible y la sostienen, pero luego de haber localizado la que no es posible. El creador del psicoanálisis es contundente cuando, casi en las postrimerías de su obra, afirma sobre el placer:

> Este principio gobierna la operación del aparato anímico desde el comienzo mismo, sobre su carácter acorde a fines no caben dudas, no obstante lo cual su programa entra en querella con el mundo entero, con el macrocosmos tanto como con el microcosmos. Es absolutamente irrealizable, las disposiciones del Todo –sin excepción– lo contrarían; se diría que el propósito de que el hombre sea "dichoso" no está contenido en el plan de la "Creación" (Freud, 1990a: 76).

Sin embargo, luego de estas afirmaciones, Freud asevera que la felicidad es episódica y parcial, amante de los contrastes y de las diferencias, intempestiva y nunca continua. Y prosigue diciendo:

> Lo que en sentido estricto se llama "felicidad" corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas, con alto grado de éxtasis, y por su propia naturaleza solo es posible como un fenómeno episódico. Si una situación anhelada por el principio de placer perdura, en ningún caso se obtiene más que un sentimiento de ligero bienestar; estamos organizados de tal modo que solo podemos gozar con intensidad el contraste, y muy poco el estado. Ya nuestra constitución, pues, limita nuestras posibilidades de dicha (Freud, 1990a: 76).

Resuena la conocida afirmación de Borges: en todo día hay un momento celestial y otro infernal.

LA FELICIDAD COMO DEBER

El deber de ser felices es uno de los imperativos de la época tornando a los sujetos insaciables y bulímicos. En la sociedad de hiperconsumo, esa búsqueda se pone bajo la égida de la intervención técnica, del fármaco, de las prótesis químicas, etc. Un mandato nos acecha: hay que ser felices… todo el tiempo. Pero la felicidad freudiana no es contraria al altibajo, ya que más bien lo supone, ella emerge cual ave Fénix, siempre entre las cenizas. ¿No se eliminaría ella misma al intentar hacer desaparecer la disparidad de las tonalidades? Paradójicamente, el hombre siempre eufórico sería el hombre infeliz, ya que cuando la felicidad está regida por el deber superyoico como exigencia de perdurabilidad, dejaría ella de ser felicidad.

Se sabe de la influencia de Schopenhauer, tanto en Freud como en Borges, y no solo en ellos, sino también en Nietzsche, en Popper y en Cioran, entre otros. Siguiendo las doctrinas orientales, el filósofo alemán considera que el hombre es esclavo de su deseo, de una voluntad ciega que lo conduce a un apetito irrefrenable con el que se consume en vías de una felicidad imposible, debido al desasosiego resultante de tales cadenas. El pesimismo de Schopenhauer se funda en que las pretensiones de los hombres son ilimitadas, sus anhelos resultan inagotables, sus sueños satisfechos engendran, una y otra vez, una nueva aspiración, y nada harta su codicia, nada pone término a sus exigencias, nada colma “el abismo sin fondo del corazón” (Schopenhauer, 2008: 728).

Es el tiempo el que revela la vanidad y la nada de todos los objetos de la voluntad; bajo la forma temporal, la vanidad de las cosas se nos muestra en lo fugaces que son. Por virtud del tiempo, todos nuestros goces y todas nuestras alegrías se nos evaporan entre las manos, haciendo que nos preguntemos a dónde han ido a parar. Esta nada, esta inanidad misma, es lo que forma cuanto hay de objetivo y de real en el tiempo, es decir, lo que corresponde en la esencia íntima de las cosas; por consiguiente, esto es lo que realmente expresa el tiempo:

> La vida para cada individuo tiene una enseñanza, y es que los objetos de su querer son engañosos, desconocidos y decrépitos y causan más dolores que alegrías hasta el instante en que la vida se derrumba en el mismo terreno en que se alzaban estos deseos. Y en ese momento viene la muerte, como último argumento, a acabar de convencer al hombre de que todas sus aspiraciones y toda su volición no son más que error y locura (Schopenhauer, 2008: 730).

EL PESIMISMO DE SCHOPENHAUER Y EL DE FREUD

Sin embargo, el pesimismo de Schopenhauer no es equivalente al de Freud, ya que para este, el carácter episódico de la felicidad no la torna menos valiosa, ni la hace por ello desdichada. Es que lo perecedero no queda identificado con lo fútil, como tan bien queda expresado en un breve texto llamado “La transitoriedad” (Freud, 1985: 309-311), que si bien habla sobre el placer estético, importa considerarlo aquí porque alude al valor de lo episódico. Se trata de un sencillo y translúcido homenaje a Goethe, a la vez que un canto a la vida, en medio de los horrores de la Primera Guerra Mundial, que se hallaba entonces en su segundo año. Freud se limita a contar una anécdota. Paseando con dos amigos, uno de ellos un joven pero ya célebre poeta, los caminantes se sienten de pronto embargados por el hermoso marco que los rodea. Pese a admirar la belleza de la naturaleza circundante, el poeta no puede gozar en plenitud pues lo preocupa la idea de que todo ese esplendor está condenado a perecer. Todo, en suma, le parecía carente de valor por la transitoriedad a la que estaba condenado y que, seguramente por la despiadada guerra, se hacía aún más presente.

Freud reacciona frente a la desestimación del carácter perecedero de lo bello,

indicando primeramente que tal posición puede originar dos tendencias psíquicas distintas: el amargado hastío del mundo (caso del poeta) o la rebelión contra la fatalidad, en otros términos, la negación de la muerte o de la aniquilación. Sin embargo, y sin negar la índole transitoria de lo bello, sostiene con implacable coherencia que, al revés de lo que cree el poeta, la brevedad de lo bello, lejos de conllevar su desvalorización, incrementa su valor debido a su rareza en el tiempo. Y lo expresa afirmando que el valor de cuanto bello y perfecto existe reside en su importancia para nuestra percepción; no es menester que la sobreviva y, en consecuencia, es independiente de su perduración en el tiempo. El joven poeta desvaloriza lo bello, se priva de su goce, se sustrae al placer que la contemplación de lo estético entraña, para evitar el previsible penar por su desaparición. Rehúye la experiencia del placer, con tal de no exponerse al dolor y al sufrimiento; no puede entonces experimentar tal goce ya que lo apreciado no acredita duración en el tiempo.

Entonces, nosotros podemos concluir –y ya no solo en el plano del placer estético– que el anhelo de una felicidad perdurable es aquello mismo que impide experimentar una felicidad posible. ¿Qué sería una felicidad perdurable si ella misma jamás pudo ser experimentada? Pronto caemos en la cuenta de que ella no sería otra cosa que una felicidad supuesta, soñada, esperanzada, que obstaculiza vivenciar la felicidad episódica, transitoria… como la vida misma.

EL DESACUERDO ENTRE LA FELICIDAD Y EL DESEO

En el diccionario de María Moliner, figura una expresión muy común: “correr tras la felicidad”, dicho que da cuenta de que, en este caso, no se trata de la felicidad episódica freudiana, sino de la que se busca en una loca carrera. Sus señuelos engañosos quedan también ilustrados en el dicho “ir tras la zanahoria”. Que se evoque aquí a una corrida nos lleva a considerar la felicidad como desdicha, como búsqueda incesante, desasosiego infinito, deseo siempre de otra cosa. Y aquí encontramos el pesimismo de Schopenhauer (2010: 52), para quien nuestro mundo está hecho del mismo material que el de los sueños, el “velo de maya” de los hindúes. Querer, entonces, es esencialmente sufrir, y como vivir es querer, toda vida es, por esencia, dolor. En la medida en que la voluntad se expresa en la vida anímica del hombre bajo la forma de un continuo deseo siempre insatisfecho, Schopenhauer concluye que “toda vida es esencialmente sufrimiento (*Leiden*)”.

Los hombres descriptos por Schopenhauer se parecen a esos relojes de cuerda que andan sin saber por qué. Cada vez que se engendra un hombre y se lo hace venir al mundo, se da cuerda de nuevo al reloj de la vida humana, para que repita una vez más su rancio sonsonete gastado de eterna caja de música, frase por frase, tiempo por tiempo, con variaciones apenas imperceptibles.

Sin embargo, el pesimismo de Schopenhauer no lo lleva a rechazar otro tipo de felicidad, aquella vinculada con la alegría y ya no con el ansia. Así, este pensador considera que lo que más contribuye directamente a nuestra felicidad es un humor jovial, porque esta buena cualidad encuentra inmediatamente su recompensa en sí misma. En efecto, el que es alegre tiene siempre motivo para serlo, por lo mismo que lo es:

> Nada puede reemplazar a todos los demás bienes tan completamente como esta cualidad, mientras que ella misma no puede reemplazarse por nada. Que un hombre sea joven, hermoso, rico, y considerado, para poder juzgar su felicidad la cuestión sería saber si además es alegre; en cambio, si es alegre, entonces poco importa que sea joven o viejo, bien formado o contrahecho, pobre o rico: es feliz (Schopenhauer, 2010).

Así, Schopenhauer concluye con la idea de que debemos abrir puertas y ventanas a la alegría, siempre que se presente, porque nunca llega a destiempo, en vez de vacilar en admitirla, como a menudo hacemos, queriendo primero darnos cuenta de si tenemos motivos para estar contentos por todo concepto o por miedo de que nos aparte de

meditaciones serias o de graves preocupaciones; sin embargo, es muy incierto que ellas puedan mejorar nuestra situación, mientras que la alegría es un beneficio inmediato.

La desilusión acompaña siempre al deseo, aun cuando hayamos alcanzado el objeto perseguido; es que este, lejos de tender hacia un objeto como a su fin propio, constituye en rigor su único y propio fin. Se infiere, entonces, que no hay acuerdo para Schopenhauer entre el deseo y la felicidad, ya que el deseo como voluntad siempre insatisfecha lleva a la desdicha. Se observan las marcas de Platón en tal pensamiento, suficiente con recordar el carácter ilimitado con el que está descripto el deseo en muchos *Diálogos*. En *Gorgias* y en *República* (Platón, 1971: VIII, 561 b) es definida la intemperancia de la que de él se desprende como aquella que conduce al mecanismo de "plétora" o de "relleno". Tal intemperancia consiste en suministrar al cuerpo todos los placeres posibles, antes incluso de que se haya experimentado la necesidad. Intemperancia que es sofocación de la sensación de placer. Como si el deseo enteramente contenido en su apetito exacerbara una y otra vez el vacío mismo, en su pretensión por saciarlo.

Ese desacuerdo no se le escapa a Lacan (1985a: 765) cuando afirma: "La felicidad se rehúsa a quien no renuncie a la vía del deseo". En el comienzo de su obra, Lacan concedió un lugar privilegiado al deseo, motor del aparato psíquico para Freud. Sin embargo, prontamente advirtió que no se puede hablar del deseo en general, que no todos tienen el mismo valor, que hay deseos que están más articulados con las pulsiones y que otros surgen solo por estar prohibidos: "Hay también deseos vacíos, deseos locos, que parten de que no se trata más que del deseo, por ejemplo, de algo que le han prohibido" (Lacan, 1993: 246).

La gran paradoja que descubre el psicoanálisis es que no es exactamente lo mismo querer que desear. Dicho de otra manera: se puede desear algo que en realidad no se quiere y que solo se anhela porque no se realiza. Esto conduce inevitablemente a la insaciable búsqueda de otra cosa, es decir, al afán de felicidad que encamina a la desdicha. En un análisis debería producirse un ajuste entre los dos términos, así dice Lacan que "el sujeto está llamado a renacer para saber si quiere lo que desea" y esta es "la verdad que con la invención del psicoanálisis Freud traía al mundo" (Lacan, 1975a: 304). La orientación a lo real del sendero analítico acota necesariamente los deseos: de su proliferación inicial a su reducción final. No se trata entonces del mero desear, sino de querer lo que se desea. Imposible no evocar el famoso proverbio chino: "Ten cuidado con lo que deseas ya que puede realizarse".

Esa felicidad que Lacan había menospreciado en nombre del deseo es evocada mucho más tarde bajo diferentes formas. Así, afirma: "Los seres hablantes son felices, felices por naturaleza, es incluso de ella todo lo que le queda" y agrega que "por intermedio del discurso analítico, los sujetos podrían serlo un poco más" (Lacan, 1995). Miller (1987: 123) argumenta que así como la pulsión siempre busca la satisfacción, el deseo conlleva insatisfacción. Por ello, a nivel de la pulsión, el sujeto es siempre feliz; se trata de una felicidad ya no articulada con una meta por alcanzar, sino con un presente no reconocido. Esta idea de la felicidad no la hace esclava del deseo como deseo de otra cosa ni de la pasión de la falta en ser, ya que ella está referida al goce. Incluso podríamos decir que el deseo como deseo insatisfecho es el que impide que el sujeto pueda reconocerse en esa felicidad pulsional.

En una conferencia, Lacan (1975b) sostiene que a un análisis no hay que empujarlo muy lejos porque: "Cuando un analizante piensa que él está feliz de vivir, es suficiente". Se trataría de una felicidad no basada en la búsqueda del tener ni en el esperar, curada entonces de los desdichados deseos que la malogran. Al final de su obra, el psicoanalista francés le otorgó un papel más importante a la satisfacción que a las ansias que la dificultan, en una orientación donde se resaltan, en todo caso, los deseos más reales, lo que acota necesariamente la proliferación de los anhelos, esos que además son tan exacerbados por el capitalismo. Pensemos de qué manera el mercado potencia la gula del deseo y galvaniza la insatisfacción que impulsa al consumo.

Por último, algunas observaciones sobre la felicidad como felicidad esperada, soñada, por venir. Ciertamente, es imposible vivir sin esperanza, pero una dicha basada solo en la esperanza es la que no tiene en cuenta lo real de la vida que nunca se identificará con los modelos esperanzadores. El neurótico es alguien cuya queja básica

es la de que las cosas no son como él quiere, mostrando con esto su más cara pretensión.

Lacan advirtió el haber visto a la esperanza, “las mañanas que cantan”, conducir a varias personas únicamente al suicidio (Lacan, 1977: 131). Nos referimos con ello a ese extremo donde ya no se vive y solo se espera un mañana. Quizás por ello Nietzsche (1986: 71-72) presentó a la esperanza como la mayor de las infelicidades. El pecado original ha sido comparado con la caja de Pandora, que –según los griegos– fue abierta por la curiosidad de “la primera mujer”, desatando todos los males y sufrimientos de la tierra. Pero en el fondo del ambiguo cofre, quedó la esperanza. Una interpretación sostiene que Pandora cerró la caja dejando allí lo único positivo que estaba encerrado en ella. Sin embargo, el final del mito dejó para muchos ciertos interrogantes: ¿por qué la esperanza tenía su morada allí donde estaban todos los males? ¿No sería la esperanza un mal como todos los demás, un espejismo para mantenerlos ungidos en la desgracia? ¿Por qué quedó apresada en el fondo? ¿Era tan pesada, a pesar de que muchas veces es considerada voladera?

No es posible vivir sin esperanza, pero debemos curarnos de los modelos que intentamos imprimir a lo real cuando deseamos la felicidad futura. En el *Tratado de la eficacia*, Francoise Jullien (1999) contrapone el pensamiento occidental al oriental. El occidental antepone siempre el modelo a lo real, es teleológico, busca la adecuación. El oriental privilegia lo real y es de esta orientación donde abreva su actuar. El pensamiento chino no construye un mundo de formas ideales, como arquetipos o esencias puras, separado de la realidad y pudiendo dar cuenta de ella, ya que todo lo real se le presenta como un proceso, regular y continuo, en el que el orden está allí mismo y no en el modelo. Resuena aquí la posible “felicidad freudiana” hecha de contrastes, amiga de matices, amante más del azar episódico que del gélido formato.

Capítulo 9

El cuerpo en la hipermodernidad

En el año 2008, tapas de revistas e imágenes de Internet mostraron una foto que no podía menos que sorprender: una imagen masculina con un gran vientre en gestación. El título de la portada (“Primer hombre embarazado”) causaba aún más perplejidad, e incitaba a la curiosidad. La nota aclaraba ese fenómeno contando la historia de su personaje: se trataba de una mujer –otrora reina de belleza– que había decidido cambiar su identidad. Así, a los 24 años, se había sometido a una operación para eliminar los pechos (mastectomía) y cambiado legalmente su género de femenino a masculino, haciéndose llamar Thomas Beatie. Comenzó un tratamiento hormonal para aumentar los niveles de testosterona, pero prefirió mantener sus órganos sexuales femeninos, a pesar de llevar una vida como si fuese un hombre. Se casó legalmente con una mujer y decidieron tener hijos, pero como ella no podía, Thomas Beatie –previa inseminación– gestó al bebé. Para recuperar el ciclo menstrual perdido, se suspendieron las inyecciones bimestrales de testosterona y Beatie logró tres embarazos seguidos. Ante la pregunta acerca de cómo vivía este proceso, contestó: “Increíble, estoy estable y seguro de mí mismo como el hombre que soy. Técnicamente me veo como un sucedáneo de mí mismo, aunque mi identidad sexual es de varón. Yo seré el padre, Nancy la madre y seremos una familia”. “El embarazo es una sensación increíble”, afirmó. “Mi barriga crece día tras día, pero yo me siento hombre y cuando nazca mi hija, yo ejerceré de padre y Nancy de madre”, añadió.

La ex reina de belleza no solo no aceptó su sexo biológico, modificándolo con operaciones y hormonas masculinas, sino que tampoco aceptó los límites que este cambio implicaba, luego buscó un embarazo pero tampoco asumió la maternidad que este conlleva. Gracias a la ciencia pudo lograr todos sus propósitos. Hoy en día el caso no es tan excepcional, y los desarrollos tecnológicos permiten la realización de las fantasías más insospechadas, siendo muchas veces ese mismo desarrollo el creador de esas realidades, antes solo oníricas. Freud (1986a: 188) se refirió a ciertas fantasías que circulan sin demasiada intensidad hasta recibirlas de determinadas fuentes. Los avances científicos funcionan como una fuente adicional que les ofrece la oportunidad de consumarse traspasando cualquier barrera. No me referiré aquí a las enormes ventajas que son consecuencias de esos avances; mi interés consiste en analizar la manera en la que tales progresos pueden conducir a la ilusión de lo ilimitado. Es la ciencia, pero es también el espejismo de una posible reinvención permanente en nombre –siempre– de los derechos humanos(17). Nótense que todo el tiempo se apela a ellos cuando se trata de satisfacer cualquier deseo, que encuentra en la ciencia a su mejor aliado.

El aparente culto al cuerpo –característico de nuestra época– es en realidad un culto al poder de la mente, capaz no solo de traspasar ese cuerpo, sino, incluso, de crearlo. Piénsese en el anuncio de una compañía estética que dice: “Entre con el cuerpo que tiene, llévese el que quiere”. Esta publicidad es el paradigma de todas las ofertas que aparecen en el mercado: cambiar de cuerpo, de inclinación sexual, de país y de costumbres, de orientación política (ya parece natural que alguien se “dé vuelta”), de estilo de vida. Reinventarse día a día parece ser la consigna hipermoderna; el mundo

actual, por un lado, nos constriñe, infundiéndonos miedo; pero, por otro lado, nos hace creer que no hay límites.

Cabe aquí citar como ejemplo a la artista plástica Orlan, quien, en búsqueda de nuevas identidades, inició una serie de operaciones quirúrgicas con distintos cirujanos y en diferentes países. Ella dirigió las intervenciones, realizadas con anestesia local, ante la vista de fotógrafos y de cámaras de televisión, según una minuciosa planificación. El quirófano deviene así en un escenario donde las operaciones son musicalizadas, el cuerpo médico lleva ropas creadas por diseñadores famosos y se leen textos poéticos para acompañar el guión. La carne se transforma en equivalente a una tela, como el soporte sobre el que se gesta una obra que intenta fugarse de la naturaleza y demoler la diferencia entre los sexos. Orlan pretende denunciar así las presiones sociales ejercidas sobre el cuerpo femenino, considera caduca nuestra noción del cuerpo y propone un uso de la tecnología aplicado a la vida humana en el que todo pueda ser intercambiable y renovable para lograr un ser humano “más feliz”. Claro que en ese propósito por acusar a las normas culturales que se imponen sobre el cuerpo termina ella misma ejerciendo una presión aún más fuerte al moldearlo cruentamente a su capricho.

Cuando ya desaparecen los caminos rectores, múltiples se levantan, y probar de todo lleva así al abismo de lo ilimitado. La tecnología, de la mano con el derecho a una reinvención permanente, coadyuva para la consumación de tal fin, sellando una de las características más salientes de este siglo. Vayamos ahora a los dos siglos anteriores.

BIOLOGISMO Y CULTURALISMO

El siglo XIX tuvo en la biología una de sus grandes marcas y asistió a su nacimiento como ciencia con Xavier Bichat, su creador. Ya en el siglo precedente se anunciaba este porvenir, y la botánica y la zoología se convertirían en disciplinas cada vez más profesionales. Lavoisier y otros científicos unían mundos animados e inanimados a través de la física y de la química, mientras que los naturalistas se centraban en la mutación de las especies. La teoría celular proporcionaba nuevos fundamentos sobre el origen de la vida, y estas investigaciones, así como aquellas concernientes a la embriología y a la paleontología, dieron origen a la teoría de la evolución por selección natural de Darwin. En su final, el siglo XIX asistió al derrumbe de la teoría de la generación espontánea y el surgimiento de la teoría microbiana de la enfermedad.

El siglo XX dio lugar a descubrimientos biológicos sin precedentes, como la estructura del ADN, hallazgo que trajo como consecuencia un despliegue notable de la biología molecular, con el descifrado del código genético, la pasión por el genoma humano. Claro que en física el avance fue aún mayor. Sin embargo, junto con estos desarrollos, otro auge, el del culturalismo, imprimiría un trazo mucho más fuerte con respecto a lo ideológico. Imposible aquí reseñar sus distintas aristas y corrientes. A grandes rasgos, podemos decir que la corriente culturalista fue llamada de esa manera por el especial acento en el análisis de la cultura, a diferencia de la antropología social británica (interesada en el funcionamiento de las estructuras sociales) y de la etnología francesa, desarrollada por Durkheim y Mauss.

Fue en Estados Unidos donde Boas estudió a hijos de inmigrantes para demostrar que las razas biológicas no eran inmutables y que la conducta y el comportamiento de cada grupo humano obedecían a su propia historia y a las relaciones que hubiera establecido a lo largo del tiempo con su entorno social y natural, y no al origen étnico del grupo o a leyes naturales. La primera generación de estudiantes de este austríaco produjo estudios muy detallados, que fueron los primeros en describir a los indios de América del Norte. Con esto, dieron a conocer una gran cantidad de detalles que fueron usados para atacar la teoría del proceso evolutivo único. Así, su énfasis en los idiomas indígenas contribuyó al desarrollo de la lingüística moderna. Siguieron los estudios sobre cultura y personalidad llevados a cabo por discípulos de Boas como Margaret Mead,

Ralph Linton y Ruth Benedict. Influenciados por Freud y por Jung, estos autores analizaron cómo las fuerzas socioculturales forjan la personalidad individual. La antropología francesa, partiendo de Durkheim y Mauss, se nutrió de los vínculos que Lévi-Strauss estableció con antropólogos estadounidenses e ingleses, mientras que Gran Bretaña asistió al esplendor del funcionalismo. Según esta corriente, la función sustenta la estructura social, permitiendo la cohesión fundamental dentro de un sistema de relaciones sociales.

Es fácil advertir la estrecha vinculación entre el culturalismo y las teorías de género, que plantean que la orientación sexual de una persona y su identidad o género son el producto de una construcción social y que, por lo tanto, los lugares que se ocupan no dependen de un dato biológico, sino de la función por desempeñar. El terreno de los discursos que se entrecruzan en torno de la diferencia sexual, los géneros socialmente reconocidos y la identidad femenina ha sufrido en los últimos tiempos una serie de modificaciones imposibles de sintetizar. Poco a poco, se ha ido construyendo una zona equívoca donde confluyen, sin lograr comunicarse del todo, las distintas versiones del psicoanálisis, las diversas políticas feministas y la dispersión de enfoques de las ciencias sociales. Podemos decir que en el siglo XX se presentó una contraposición entre los planteos que consideran que la sexualidad está determinada biológicamente y entre aquellos que sostienen que se trata de una construcción cultural variable de época en época y de cultura en cultura.

Si bien el concepto de género surgió fundamentalmente entre los años cincuenta y sesenta en el ámbito de las ciencias médicas para explicar los paradigmáticos casos de intersexualidad y de las ambigüedades genitales, el impacto en el ámbito de las ciencias sociales fue significativo, pues supuso poner fin a las explicaciones derivadas de las determinaciones biológicas y alertó acerca de la construcción cultural de la diferencia sexual. El género se transformó en un instrumento fundamental de la teoría y la práctica feministas, y cuestionó teorías esencialistas sobre las diferencias entre varones y mujeres. A partir de la inclusión del género en la lectura de la realidad, se reservó el término “sexo” para designar las diferencias anatómicas y fisiológicas entre machos y hembras, y el término “género”, para designar la elaboración de valores y roles impuesto por la cultura sobre la diferencia sexual. Así, por ejemplo, se dice que la mujer que aparece en las teorías es el producto de una construcción social específica de lo femenino y que la dominación sexista trabaja en el interior de las disciplinas supuestamente científicas racionalizando lo que no es más que relación violenta de poderes; nada determinante hay en la condición biológica femenina.

Antes de 1955 no existía el concepto de género referido al sexo de una persona, ni el trastorno de identidad de género. Fue John Money quien, en Estados Unidos, creó el término, señalando que la identidad de género no podía diferenciarse ni llegar a ser femenina o masculina sin estímulo social, y, en contraposición con los deterministas biológicos, reconoció que la sexualidad es multicausal. Los constructivistas, inspirados en Foucault, dieron un paso más en su lucha contra el enemigo representado por el esencialismo del que formaría parte el psicoanálisis, al asegurar puntos cardinales en el ser parlante. Por el contrario, el constructivismo foucaultiano intentaría construir experiencias subjetivas nuevas y distintas, “invenciones de sí mismo”, en las que pululan los placeres nómades. Tal sujeto mutante, abierto a la diversidad de goces, repudiaría cualquier estructura determinante, también la del inconsciente, de ahí el rechazo de Foucault al psicoanálisis. Sin embargo, el constructivismo, ligado con algunos estudios feministas, *gays*, *queers* y lesbianos enraizados con el culturalismo, se desafilian de él, acercándose al liberalismo y enarbolando como ideal la consigna “tu cuerpo es tuyo”.

EL CONSTRUCTIVISMO EN EL SIGLO XXI

El siglo XXI parece haber hecho fenecer la consabida oposición entre el biologismo y el relativismo cultural, ya que la ciencia se ha puesto al servicio de ese relativismo. Si las teorías de género afirman que no existen papeles sexuales esenciales o biológicamente inscritos en la naturaleza humana, sino formas socialmente variables de

desempeñar uno o varios papeles sexuales, la ciencia de nuestros días favorece tal supuesto. Alquiler de vientres, cambio de sexo, espermas congelados que se venden según los gustos son algunas de las tantas formas en las que se comprueba la asociación entre la ciencia, el culturalismo bajo su aspecto más funcionalista y el mercado. Sin embargo, analizando más de cerca el fenómeno, pronto notaremos que la alianza mayor no es entre el culturalismo y las técnicas científicas, sino entre el constructivismo y las técnicas científicas. La consigna "tu cuerpo es tuyo" hace que ese cuerpo ni siquiera responda a la impronta cultural y que se adapte a los nuevos avances de la biología como ciencia de lo sexual. Pero nada de esto sería posible sin el fundamento en lo que llamaría la "ideología de los derechos humanos", caracterizada según Laurent (2010) por el precepto "No existiría nada que la igualdad de derechos no pudiera resolver", igualdad que también sobrepasaría a cualquier cultura. Encontramos aquí otra manera de levantar las banderas del comunismo al servicio del liberalismo al que antes nos referimos.

Es muy interesante la indagación que hace Jorge Alemán (2003) acerca de la teoría del sujeto que está en juego en los postulados de Foucault. Las críticas al psicoanálisis se fundamentan en considerarlo esencialista; por el contrario, el constructivismo foucaultiano intenta construir experiencias subjetivas nuevas, "invenciones de sí mismo" que le mostrarían al psicoanálisis que no hay esencias humanas. Cabe aquí recordar otra crítica dirigida al psicoanálisis, la de Gianni Vattimo, quien ve en la sexualidad uno de los últimos reductos metafísicos de nuestro tiempo(18). Alemán nos dice que la subjetividad foucaultiana resulta incesantemente modificable, subjetividad nómade que ha erradicado la experiencia de lo real. Sujeto, en fin, que debe estar en condiciones de configurarse a sí mismo, y que para ello necesita no quedar apresado en ninguna estructura, ni siquiera la del inconsciente.

Recuerdo que Pierre Hadot (1989: 219) afirma que en Foucault hay una versión *dandy* del "cuidado de sí". Este autor ha escrito un libro llamado *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* que ha inspirado a Foucault en su obra *Historia de la sexualidad*. Hadot dice que Foucault transformó en "técnicas de sí mismo" lo que él llamó "ejercicios espirituales", y que esa concepción está demasiado centrada en el "sí mismo", a diferencia del "cuidado de sí" griego. Elisión, por ejemplo, de que el ejercicio estoico apunta a superar el sí mismo, pensando y obrando en el sentimiento de pertenecer a la razón universal.

Ese sujeto que se reinventa permanentemente rechaza cualquier sujeción, encontrando en los avances científicos a su mejor aliado. Si antaño el psicoanálisis cuestionaba la pretensión de igualación del significante del ideal en su ambición totalitaria y hegemónica, hoy compete realizar esa operación respecto a las perspectivas que intentan desconocer el carácter de alteridad que tiene el cuerpo, carácter que lo hace distinto al yo en su intento por dominarlo. Cabe entonces desmontar el matiz ilusorio de la consigna "el cuerpo es tuyo", ya que el cuerpo no nos pertenece por entero. En 1916 Freud ubicó al psicoanálisis dentro de los tres grandes descubrimientos que hirieron el amor propio de la humanidad. Copérnico mostró que la Tierra no es el centro del universo, conmoviendo así la pretensión del hombre de sentirse dueño de este mundo. Darwin puso fin a la arrogancia humana de crear un abismo entre su especie y la del animal. Pero ni la afrenta cosmológica ni la biológica han sido tan sentidas por el narcisismo como la afrenta psicológica. Porque el psicoanálisis enseña que el yo no solo no es amo del mundo ni de la especie, sino que no es amo en su propia casa.

Para el psicoanálisis, el cuerpo tiene una dimensión real que lo hace éxtimo al yo. La afirmación freudiana "la anatomía es el destino", que fue tantas veces criticada, merece una adecuada atención. ¿Cómo pudo el creador del psicoanálisis, aquel que consideró la importancia de las identificaciones en la conformación de la sexualidad y que hacen que el sexo no sea un dato primero, tomar la sentencia de Napoleón tan repudiada por los estudios de género? Muchos psicoanalistas dirán que ello respondería a los resabios biologistas en el pensamiento de Freud, que Lacan habría superado. Sin embargo, la intervención de Lacan (1986: 30) dirigida a un transexual psicótico no va en la línea de la elisión de la anatomía:

Sr. Primeau: Tenía la impresión de que mi sexo se iba encogiendo, y de que me

iba a convertir en una mujer.

Dr. Lacan: Sí.

Sr. Primeau: Tenía la impresión de que me iba a convertir en un transexual.

Dr. Lacan: ¿Un transexual?

Sr. Primeau: Es decir, a sufrir una mutación desde el punto de vista sexual.

Dr. Lacan: ¿Y eso qué quiere decir? ¿Ha tenido la sensación de que iba a convertirse en una mujer?

Sr. Primeau: Sí. Tenía determinados hábitos, me maquillaba, tenía esa impresión angustiante de encogimiento de sexo, y al mismo tiempo la voluntad de saber qué es una mujer, para intentar entrar en el mundo de una mujer, en la psicología de una mujer, y en la expresión intelectual, psicológica, de una mujer.

Dr. Lacan: Usted esperó… Es, con todo, una especie de esperanza.

Sr. Primeau: Era una esperanza y una experiencia.

Dr. Lacan: Es una experiencia… de que, no obstante, usted tiene un órgano masculino. ¿Sí o no?

Sr. Primeau: Sí.

El psicoanálisis demostró con Freud la existencia del polimorfismo de la sexualidad infantil y se afanó por considerar a la homosexualidad como un destino posible, como el de la heterosexualidad. ¿La anatomía entonces como destino? Quizá con esto quiso decir que, pese a las diversas orientaciones sexuales, pese a la constitución del objeto sexual que no puede afirmarse como ya dado, el cuerpo es marca insoslayable. En cuanto a Lacan, con las fórmulas de la sexuación indicó que todo ser que habla puede inscribirse del lado masculino o del lado femenino. En el masculino encontramos la función fálica como universalidad, mientras que en el femenino aquello que la veta como no todo. Dice Lacan que “Todo ser que habla se inscribe en uno u otro lado”. ¿Es que el “ser que habla” precede a la inscripción? En este sentido, nunca será lo mismo una mujer que se inscribe del lado hombre que un hombre que se inscribe en ese sitio, como tampoco será lo mismo un hombre inscripto del lado femenino que una mujer. Es común escuchar a algunos travestis decir que pueden darle al hombre más placer que una mujer ya que saben de sus gustos… por ser hombres.

17. No me refiero aquí a los derechos humanos en sí mismos –de tanta importancia para la humanidad–, sino a la ideología que hace que ellos se expandan usándose como justificación para todo. Dice Silvio Maresca en “Hacia una nueva ersión del humanismo”, inédito, que la ideología de los derechos humanos pone el acento en el *ciudadano*, versión política de la subjetividad moderna, esto es, del hombre identificado con la mente. Claro que, a diferencia de siglos anteriores, el ciudadano aparece antes bien como individuo universal que como miembro de un Estado-nación. Consiguientemente, lo político tiende a desdibujarse en beneficio de una omniabarcante e indiscriminada igualdad de derechos.

18. Sostiene Vattimo: “Lo que encuentro digno de tomar en consideración es la hipótesis de que también el papel de la sexualidad en la vida individual y social se encuentra implicado en el proceso de secularización. No sólo, o principalmente, en cuanto que, con el debilitamiento de la moral religiosa tradicional, el sexo deviene más libre, sino que sobre todo, en cuanto que tiende a perder aquel aura sagrado –paraíso e infierno del burgués del XIX– que ha conservado también en el psicoanálisis” (1996: 66).

Capítulo 10

Rostros ambiguos de la niñez

Los casos de secuestros y abuso a menores, de creciente actualidad, ponen sobre la escena –entre otras cosas– el lugar del niño como blanco de venganza, ataque, maltrato y violencia mortal. Abundan numerosos ejemplos asociados con el crimen, la pedofilia, la prostitución, el trabajo infantil, etcétera. Todos ellos tienen en común excesos sin medida dirigidos al menor. La utilización del niño como objeto de goce del adulto está lamentablemente a la orden del día, causando estupor y sublevación. Seguramente, tal indignación nos acerca al personaje del film de Andrzej Wajda –*Korczak*–, que rememora los horrores de las guerras liberadas durante la vida de su sufrida generación. Recuerda las atrocidades, las condena y las aborrece, tal como esos actos inhumanos merecen ser condenados y aborrecidos, pero lo que más horror le produce es la imagen de un hombre borracho que patea a un niño.

En el otro extremo, aparece el niño estimado, figura adorada y buscada a cualquier precio; el anhelo por tenerlo ejerce una fuerza de atracción irresistible. Los niños se muestran cual oropeles, piezas de valor inestimable; las actrices los exhiben en fotos costosas o cubren sus rostros temiendo secuestros; la ropa infantil es la más vendida y cada vez emula más a la del adulto. Las mujeres y los hombres quieren ser padres sin ninguna condición: con parejas heterosexuales, homosexuales o sin pareja alguna. El "empuje a tener un niño" es poderosísimo, en ningún momento de la historia su sitial ha sido asunto de tantas miradas como en la actualidad. Tal miramiento reviste distintos ribetes: ya en la palestra, ya en el trono, ya como víctima del goce perverso, ya como el bien más estimado, su figura es central en nuestra contemporaneidad. Trataré de ubicar algunas de las aristas de tal fenómeno y, al mismo tiempo, situar diversos síntomas que se han recrudecido en la infancia actual, como la hiperquinesia, el problema con los límites y la prematuración de la sexualidad.

Claro que al "empuje a tener un niño" deberíamos agregarle el "empuje a ser un niño". Hace tiempo, Lévi-Strauss (1946) había observado que el consumo moderno estaba transformando a los norteamericanos en niños, siempre al acecho de novedades. Si nos detenemos en los parques de atracciones, los juegos de computadora y la televisión, los productos que parecen juguetes, hay que reconocer que su idea se confirma. Por su parte, Lacan se refirió a la figura del niño generalizado inspirándose en un texto de Malraux: "No hay personas mayores", respondió el confesor de las *Antimemorias* cuando se le preguntó qué era lo que había aprendido en sus largos años de sacerdocio.

Por un lado, el mercado insta a que los individuos se conviertan en consumidores responsables, gestores de su vida; por el otro, funciona como un agente "infantilizador" de los sujetos. Adultos que compran ositos infantiles y que llevan camisetas de Barbie, que andan en monopatín o en patineta tarareando melodías de los programas televisivos infantiles. Los perfumes incluyen olores de pegamento de los colegiales y los geles de baño simulan chocolates. Los viejos quieren parecer jóvenes y los jóvenes adultos se niegan a envejecer. Conforme se desarrolla el mercado del "consumo regresivo", la negativa a envejecer comienza cada vez más pronto, ya que los individuos parecen querer vivir en la prolongación eterna de la infancia o adolescencia.

EL EMPUJE A TENER UN NIÑO

El empuje a tener un niño parece no conocer barreras ni de sexo, ni de edad, ni de estado civil, ni de orientación sexual. En diversos casos, y de manera bastante destacada, llama la atención el lugar que tiene el infante en sí mismo y no como producto o consecuencia de la unión entre sus padres. Se escucha decir a algunos hombres que si no encuentran a la mujer adecuada alquilarían un vientre, y en las mujeres la alternativa de semen anónimo está en el horizonte. Ya en ausencia de compañero o de uno del mismo sexo, la ciencia suplirá el impedimento. No es un hecho menor que, por las nuevas tecnologías, la reproducción se haya desligado de la relación sexual. Semen anónimo, alquiler de vientres y otros tantos procedimientos hacen que la gestación prescinda del contacto entre los cuerpos. El niño se independiza de tal unión así como de la familia, hoy en crisis, al menos en sus figuras tradicionales. Eric Laurent (2009) destaca su lugar como objeto, desamarrado del discurso familiar; podemos preguntarnos si acaso la frecuente hiperquinesia infantil no es una de las consecuencias de tal ausencia de inscripción. El nacimiento de un niño se libera de la existencia de la familia, de tal manera que –afirma Laurent– es el mismo niño el que crea a la familia, lejos de ser creado por ella. Se refiere con esto a los numerosos casos en los que el alumbramiento precede al casamiento y no a la inversa. El eje común, que gobierna las nuevas maneras en las que el infante viene al mundo, es la de no quedar dependiente de las estructuras de antaño, e identifica dicho desanudamiento con lo que Lacan (2008: 268) denominó “el objeto *a* liberado”.

En la Edad Media se realizaban los censos por “fuegos” (hogares) y no por personas, y durante mucho tiempo el *pater familias* fue el responsable último de toda la familia. Los albores del siglo XX estuvieron acompañados por el grito de André Gide “¡Familias: yo las odio!”, acompasados por el célebre repudio sartreano hacia esa institución.

En el Seminario “La ética del psicoanálisis”, Lacan sostiene:

> El mito del asesinato del padre es, efectivamente, el mito de una época para la cual Dios está muerto. Pero si Dios está muerto para nosotros, lo está desde siempre, y esto precisamente nos dice Freud. Nunca fue padre sino en la mitología del hijo, es decir, la del mandamiento que ordena amarlo (Lacan, 1988: 215).

El psicoanálisis se inscribe en el marco del “Dios ha muerto” nietzscheano, a punto tal que se puede afirmar que Freud levanta la figura del padre allí donde la cultura indica su decadencia. Es que el creador del psicoanálisis se afanó por afirmar la preeminencia del padre en la constitución de la realidad psíquica. Sin embargo, tal preeminencia no debe hacernos olvidar que, cuando Freud recuerda que *pater semper incertus est,* dice con esto que el padre es un nombre cuyo referente no está garantizado por una verdad de experiencia, sino por la fe en la nominación. Al respecto, Lacan considera que Freud no vacila en articular que lo que implica la fe es, en esencia, el nombre. Ya entonces la palabra que nombra al padre se levanta en el horizonte de la declinación originada por la misma incertidumbre estructural sobre la paternidad.

Con la escritura Nombre-del-padre, extraída de la religión católica, Lacan se refirió muy temprano a un término que toma el relevo de un padre que desfallece, anticipando así lo que muy posteriormente elaboraría como suplencia. Si el cristianismo es la religión del hijo, esta religión se levanta en el espacio donde Dios ha dejado a ese hijo, al abandonarlo. En el Nombre, pues, de ese padre que ha desamparado, el padre ya en su constitución llama a la nostalgia, su nombre es trazo de su ausencia y paradójicamente el Nombre-del-padre pasa a ser un soporte del ateísmo. Entonces, ¿cómo no pensar en su declinación, cuando el mismo Nombre-del-padre habla ya de esa declinación?

LA DIMENSIÓN HISTÓRICA DEL PADRE

Sin embargo, la lógica de esta estructura no le impidió a Lacan referirse al padre contemporáneo como diferente del padre de antaño. Abundan en Lacan las referencias epocales relativas a la cuestión del padre; ellas van desde la consabida declinación de la imago paterna en *La familia* (Lacan, 2003a: 92-94) hasta el ocaso viril que explica las relaciones sexuales contemporáneas al estilo pequeño Hans(19), desde la tragedia en la trilogía de Claudel(20) representativa del "nuevo padre" como padre humillado hasta la degradación del "nombrar para" (Lacan, 1974), en la cual se verifica la decadencia de la nominación de estos tiempos. Entonces, la cuestión de padre está atravesada por determinaciones estructurales e históricas. En este sentido, no adherimos a la idea de Tort (2008), quien considera que Lacan ha montado al padre como un universal a-histórico.

> Hay una historia, aunque no sea forzosamente la que se cree, lo que vivimos es muy precisamente esto: que curiosamente la pérdida, la pérdida de lo que se soportaría en la dimensión del amor a ese nombre del Padre se sustituye una función que no es otra cosa que la del "nombrar para". Ser nombrado para algo, he aquí lo que despunta en un orden que se ve efectivamente sustituir al Nombre-del-padre (Lacan, 1974).

Notablemente, Lacan, no pone tanto el acento en la desa-parición de la autoridad paterna como en la extinción del amor por ese nombre. Tal afirmación consuena con aquella otra que asevera que el capitalismo forcluye el amor y la castración. Y acaso, el "ser nombrado para" que lo sustituye, ¿no explica el afán de figuración del sujeto contemporáneo? Estar en una lista, aparecer de alguna manera, ser reconocido por los otros, mostrarse a toda costa en la vidriera, ser contado en alguna pasarela. El usual empleo del verbo "convocar" habla de este fenómeno: piénsese en la satisfacción que emana de los sujetos cuando profieren "me convocaron". "Ser nombrado para" lleva al ansia por ocupar un cargo, saberse buen hacedor y, cuando ya no se está en ese lugar, la vivencia de ser desalojado y de no existir puede imponerse conduciendo a severas depresiones. Es que ese afán no se explica por mera vanidad y si se trata de narcisismo, ello no debe hacernos olvidar que ese narcisismo es suplencia.

Detengámonos en otra de las referencias citadas. En *La familia*, Lacan alude al debilitamiento social de la imago paterna y afirma que tal debilitamiento está condicionado por los efectos extremos del progreso social, a punto tal que se acentúa en las comunidades más alteradas por estos efectos, con la concentración económica y las catástrofes políticas:

> Es posible que el sublime azar del genio no explique por sí solo que haya sido en Viena –centro entonces de un Estado que era el *melting pot* de las formas familiares más diversas, desde las más arcaicas hasta las más evolucionadas, desde los últimos agrupamientos agnáticos de los campesinos eslavos hasta las formas más reducidas del hogar pequeño burgués y hasta las formas más decadentes de la pareja inestable, pasando por los paternalismos feudales y mercantiles– el lugar en el que un hijo del patriarcado judío imaginó el psicoanálisis (Lacan, 2003a: 93).

Lacan aborda la dimensión histórica y cultural del lugar del padre en la civilización. Por un lado, el fin del patriarcado y su correlato: la desaparición de la dimensión trágica del padre. Con estas palabras, se refiere en los *Escritos* a esta disolución y a sus consecuencias: "El Edipo, sin embargo, no podría conservar indefinidamente el estrellato en una forma de sociedad donde se pierde cada vez más el sentido de la tragedia" (Lacan, 1985: 787).

Por otro lado, se anuncia, ya en *La familia*, la multiplicación de las formas de la familia conyugal. Esta última ya no reposa en la línea patriarcal, sino en formas de conjugo como multiplicidad de maneras de alianza. A los nuevos diseños familiares, previstos por Lacan, se les agrega la temática que desarrollé acerca de la duración del amor. Las parejas parecen no resistir el paso del tiempo. Y la mirada está puesta en el niño, que parece asegurar perdurabilidad en tiempos de amores líquidos, frágiles e inconstantes. Estos padres toman al hijo como una propiedad, no aceptando el límite necesario que genera el otro padre. La falta de límites, tan común en la infancia, suele remitir a tal presunción; así, el niño de nuestros días parece nacido de uno y no de dos.

En ningún momento de la historia hubo como en este tal empuje a tener un niño. Este anhelo se levanta generalmente en el nombre de derechos que se afirman, emancipados de cualquier condición. Lacan supo desmontar la ilusión subyacente en la consigna "tu cuerpo te pertenece" para encontrar allí las nupcias del liberalismo con la ciencia:

> Problemas del derecho al nacimiento –por una parte–, pero también, en el mismo movimiento el tu cuerpo te pertenece, donde se vulgariza al comienzo del siglo un adagio de liberalismo, la cuestión de saber si por el hecho de ignorar en qué ese cuerpo es sostenido por el discurso de la ciencia, se va a llegar al derecho de cortar ese cuerpo para el intercambio. ¿Aislaremos la consecuencia con el término de niño generalizado? (Lacan, 2001: 369).

Si recordamos que esta cita se remonta al año 1968, no podemos dejar de destacar que Lacan no solo diagnosticó su época, sino que anticipó la actual. Primero vinculó la consigna "tu cuerpo te pertenece" con el liberalismo como discurso que inaugura una nueva adscripción: ya no a Dios, ya no a la Iglesia ni al Estado, sino al individuo. Pero, al mismo tiempo, desmanteló tal quimera de libertad indicando cómo ese cuerpo queda tomado por el discurso de la ciencia, que inaugura el derecho de cortar ese cuerpo para el intercambio. Piénsese en algunas de las variantes que hemos descripto en "El cuerpo en la hipermodernidad", a las que se suman otras como alquiler de vientres, semen anónimo, donación de óvulos, para citar algunas.

En 1914, Freud supo ver en el amor parental, tan conmovedor e infantil en el fondo, el desplazamiento del antiguo narcisismo perdido y depositado ahora en el infante. En esa idealización de la que el niño es objeto, se niega su sexualidad, como si ella hiciese defecto en tal apreciación:

> La sobrestimación, marca inequívoca que apreciamos como estigma narcisista ya en el caso de la elección de objeto, gobierna, como todos saben, este vínculo afectivo. Así prevalece una compulsión a atribuir al niño toda clase de perfecciones (para lo cual un observador desapasionado no descubriría motivo alguno) y a encubrir y olvidar todos sus defectos (lo cual mantiene estrecha relación con la desmentida de la sexualidad infantil) (Freud, 1990b: 87-88).

Freud descubre esa sexualidad negada por los padres y expulsada de la economía narcisista. Lacan sostiene que, seguramente, ellos:

> harán reflexiones como: "Mi hijo está muy bien dotado". O bien: "Tendrás muchos niños". En resumen, la apreciación que aquí se dirige al objeto –claramente parcial– contrasta también con el rechazo del deseo, en el momento mismo del encuentro con lo que urge al sujeto en el misterio del deseo […] Es apreciado como objeto, es depreciado como deseo (Lacan, 2003b: 250).

Claro que conviene aclarar que el objeto al que Lacan se refiere es el *agalma*, que, cual ornamento precioso, se articula con el Yo ideal freudiano. Si bien tales observaciones siguen teniendo vigencia en la actualidad, vemos aparecer también otra figura: la del niño como objeto más que como ideal. Piénsese, por ejemplo, si sería tan válida la afirmación freudiana acerca de que al *His Majesty the Baby* se le niega la sexualidad. Por el contrario, el niño actual está hipersexualizado. De tal fenómeno habla no solo el abuso a menores, las fotos procaces, la prostitución infantil, etcétera, sino la misma prohibición de tocar su cuerpo. Por un lado, tal interdicción se levanta como protección frente a los crecientes casos de extralimitaciones; pero, por otro lado, tal recaudo inviste a cada gesto de significación sexual. Por ejemplo, basta tener presente que las maestras jardineras no pueden cambiar al niño estando solas para fácilmente adivinar el fantasma subyacente. Otras medidas, como la educación sexual en la primera infancia, tendientes a salvaguardar de peligros, pueden ocasionar hiperestimulación cuando son abusivas. Sabemos que para Freud las teorías sexuales infantiles muestran un carácter común:

> Aunque grotescamente falsas, cada una de ellas contiene un fragmento de la

> verdad, y son análogas en este aspecto a las soluciones tildadas de geniales que los adultos intentan para los problemas del universo cuya dificultad supera el intelecto humano. Lo que hay en esas teorías de correcto y acertado se explica por su proveniencia de los componentes de la pulsión sexual, ya en movimiento dentro del organismo infantil. En efecto, tales supuestos no han nacido del albedrío psíquico ni de unas impresiones casuales, sino de las objetivas necesidades de la constitución psicosexual (Freud, 1986c: 192).

Cabe entonces cuestionar la educación sexual cuando se ejerce de una manera que violenta dicha necesidad. El aporte del psicoanálisis en los dispositivos educativos y jurídicos es perentorio.

19. Respecto a Juanito, Lacan no duda en pronosticar una posición pasiva, aunque heterosexual, vinculando dicha posición con la ausencia del padre real. Vemos perfilarse en el progenitor una de las posibles figuras del padre psicoanalizado representado por ese amable vienés que, deslumbrado por el saber psicoanalítico, es incapaz de portar el significante amo rector. Su transferencia con el "profesor" va de la mano con su "desvirilización", y dice Lacan que será el hijo quien –guiándolo hacia lo que debería hacer como padre– logrará que después del tratamiento sea un poco más "hombre" (Lacan, 1988b).

20. No hay que olvidar que la trilogía de Claudel es la de una tragedia posterior a la Revolución francesa y que Lacan retiene principalmente en esta temática la noción de "padre humillado", pero sin definir mejor sus rasgos. No se sabe bien quién lo representa en las piezas de Claudel: ¿el papá en *El rehén*?, ¿Toussaint de Turelure muerto por su hijo? A pesar de sus extensos comentarios, Lacan no aísla rasgos del padre tan precisos como los que marca en los casos de Edipo o Hamlet. Como si la imagen de nuestro padre contemporáneo resultara borrosa y se resumiese en la de un padre humillado.

Capítulo 11

La singularidad del *sinthome*

Según lo señalado en páginas anteriores, asistimos a un momento en el que las maneras de gozar tienden a quedar confinadas en comunidades que imprimen identidad. La modernidad –como dice Eric Laurent (2010: 85)– no tiene como meta la felicidad, según lo creyeron las Luces y lo prescribe la Constitución americana. Está más bien atravesada por la búsqueda de un goce que sería el último y el adecuado. Esa exploración puede llevar otras veces ya no a la necesidad de inclusión en una comunidad que sellaría identidad, sino a un empuje a vivir nuevas y diferentes experiencias sexuales. Se prefiguran dos tendencias que hallan su teorización en, por un lado, los estudios de género y, por el otro, las elaboraciones de Judith Butler. La primera defiende una identidad que no está dada por la anatomía, la segunda rechaza la definición a partir de una identidad y la busca a través de una práctica sexual. En los dos casos, comanda la búsqueda de un goce como aquello que sería lo auténticamente singular. Al respecto dice Éric Laurent:

> Lo imposible, en el centro del discurso del goce, consiste en que no hay un goce último que pueda aliviarnos definitivamente de nuestra angustia. La comunidad identificatoria, en la que se persevera en la búsqueda del goce, puede funcionar como fundamento imaginario de una neo-garantía simbólica. Deja intacto el punto de real, el imposible de que esa búsqueda encuentre un reconocimiento, una inscripción en el discurso como tal. El sujeto está sometido a ese agujero en el universo del sentido sexual en el que quiere vivir (Laurent, 2010: 85).

Si la brújula que orienta al psicoanálisis es también aquella que apunta a lo singular (Arenas, 2011), cabe ubicar qué sentido tiene este término para el psicoanálisis. En el Seminario 23, Lacan (2006a: 14) liga la singularidad con el *sinthome* y la ejemplifica con la posición socrática. Considera que Aristóteles se ha equivocado con el famoso silogismo “Todos los hombres son mortales. Sócrates es un hombre. Sócrates es mortal”. Lo que lo define como singular no es su condición de mortal, sino la manera en la que eligió morir. Sócrates es acusado de introducir *kainà daimónia* (Platón, 1986), es decir, de no practicar la fe en los mismos dioses que la ciudad, sino una extraña religión. Aunque podrían haberlo absuelto si hubiera abandonado su prédica, dijo: “Obedeceré al dios antes que a ustedes”. Por ello prefiere morir para no ceder, ya que vivir implicaría ajustarse al ordenamiento colectivo, deponiendo su *daimónion*, es decir, su tarea de mantener alerta a la comunidad tal como “un tábano sobre un caballo grande y perezoso”.

La elección de tomar la cicuta no deriva de su condición de hombre, y tiene el carácter de un acto singular, no reductible al de la particularidad de una generalidad que, en todo caso, la ilustraría. Así, Lacan aúna la posición socrática con el *sinthome*: “*Todo, pero no eso*. Esta era precisamente la posición de Sócrates. Con mi título de este año, introduzco el *pero no eso* como el *sinthome*”.

“Pero no eso” es la voz que se levanta frente a toda prescripción de uniformidad y conlleva una ética. Recuerda Gerardo Arenas (2001) que Miller opone el psicoanálisis a la terapéutica entendiendo que esta última se orienta por lo universal. Así, podríamos

decir que el “pero no eso” identificado al *sinthome* es aquello que objeta dicha universalidad. El psicoanálisis apunta a reconocer lo singular, mientras que la terapéutica lo reduce en beneficio de una norma universal, así ella se ubica del lado de la sociedad. Los casos que presentaré a continuación muestran el camino que toma el análisis al orientarse por la singularidad. Los he elegido porque en ambos está muy presente la alternativa que proponían diferentes terapias a determinados síntomas. En el primero, la promoción a encontrar la identidad sexuada a través de nuevas experiencias. En el segundo, un ideal de salud levantado por el discurso médico sobre el cuerpo. Hemos visto, en páginas anteriores, que una de las consecuencias del capitalismo actual es la masificación horizontal con anulación de la singularidad, a pesar de sus propuestas para encontrarla. Tal sesgo está presente en muchas ofertas terapéuticas basadas en un “para todos igualitario”. El psicoanálisis se ubica en las antípodas de estas corrientes, su política es la del *sinthome*, de cuyo entramado peculiar jamás se podrá hacer una clasificación.

UN CIRUJANO PLÁSTICO

Con Freud, supimos no homologar la elección de objeto con la posición sexual inconsciente. A partir del escrito de Lacan “Tratamiento posible de la psicosis”, los lacanianos hemos podido diferenciar la homosexualidad del empuje a la mujer. La sexualidad no se deja apresar en términos de prácticas sexuales que desconocen los fantasmas subyacentes, ni en torno a una identidad tanto anatómica como genérica dotada de una universalidad que no habla de la particularidad de cada sujeto.

El primer caso es el de un cirujano plástico, conforme con su vida matrimonial. Está casado con una mujer que ama, con la cual tiene tres hijos. Lo que lo trae al análisis es una situación que me confiesa con dificultad, un hábito que le repugna y lo perturba desde hace años: en el vagón del subte, tiene comportamientos homosexuales en los que se hace tocar el pene o lo frota con el de algún pasajero, la mirada se fija en el miembro, y el juego comienza. No quiere ser *gay*, sus inclinaciones lo deprimen y una persistente sensación de sinsentido acompaña su vida de médico de *celebrities.*

Esa compulsión lo conduce a interrogarse por su identidad sexuada y en una terapia anterior se le sugirió blanquear tal comportamiento, asumiendo la homosexualidad. Sus visitas por Internet lo impulsaron a bucear en nuevas experiencias con el afán de encontrar su verdadera identidad. Así, en algunas oportunidades probó llevar más lejos tal conducta y se aventuró a tener relaciones con penetración anal, pero no le resultaron satisfactorias. De todos modos se pregunta si no será conveniente profundizar su búsqueda para averiguar así cuál es su verdadera posición sexual. También ha pensado en sincerarse y comunicarle a su mujer esas inclinaciones que rechaza. Desaliento estos dos propósitos, para proponerle en cambio una invitación a recostarse en el diván luego de varias entrevistas.

Cuando intentó incursionar por curiosidad en el mundo *gay*, se dio cuenta de que no le provocaba interés. Cuando algún hombre en el subte había intentado proseguir la relación, buscando entablar un intercambio al salir, él había huido espantado. Poco a poco, en el análisis, advierte que esas relaciones fuera del subte lo desestabilizan, ya que en esos contactos median las palabras y luego de la relación sexual existe la posibilidad –a veces– de continuidad del vínculo. Esa perspectiva le repugna, su goce consiste exclusivamente en lo que él denomina “extraer lo masculino del otro”. Un sueño terrorífico de Drácula lo acompañó en su infancia y es evocado a propósito del verbo “extraer”, que yo repito. Extraer cual vampiro.

“Los hombres –dice– no me interesan, no es su universo el que me importa, sino el femenino”. Viste a su hermosa mujer cual modisto y la asesora como un experto Pigmalión, ella no está lista sin que él apruebe su imagen. Es notable la dependencia que esta *femina* tiene con su marido, literalmente ella no puede adornarse sin su supervisión, él es quien se ocupa de comprar todo… hasta su ropa interior. No deja de quejarse de esta conducta que él ha promovido, ya que tal subordinación le quita tiempo para otros asuntos.

Son como esas parejas entrañables que siendo más jóvenes compartieron locamente días lujuriosos, mucha droga, mucho sexo. “Ella –dice– abrió las puertas de los excesos”. Me entero con sorpresa de que el comportamiento homosexual comienza cuando conoce a esta “desatada” mujer.

Su madre fallece de una cruda dolencia de transmisión genética que él heredó. En la infancia respiró el fantasma de la muerte y cuando el padre se entera de que el hijo lleva la enfermedad materna, trata a ambos con un cuidado extremo, quedando así el paciente muy emparentado con el universo femenino.

El mundo paterno se le manifestaba como un mundo al que él tenía vedado el acceso, esa distancia queda homologada con la que se le aparece cuando los hombres hablan de fútbol o de las marcas de autos. Se retrae angustiado ante la no pertenencia. El padre estaba ligado a la actividad aeronáutica, tiene un recuerdo nítido en el que la angustia vivida en el pasaje del muelle por la rampa hacia el avión testimoniaba la difícil entrada en el círculo paterno.

Actualmente su contextura es menuda y su cuerpo delgado parece el de un adolescente, y su padre le dice que si quiere hacerle un regalo debe comprar la ropa en alguna casa de niños. No lleva con disgusto esa impronta, e inmediatamente surge su identificación con Peter Pan, pues él no quiere crecer: ¿no habla acaso su ambigüedad sexual de aquella del efebo adolescente? El crecimiento se liga inmediatamente a la muerte, ya que su mal aún no se ha desencadenado pero irrumpirá con el paso de los años, inevitablemente. También es Peter Pan con sus hijas, a quienes les hace vivir un mundo mágico de ensueño; Peter Pan es también su cuerpo investido todo él como una suerte de *falo* volador, su hiperactividad tiene ese manierismo afeminado de aquel que reacciona ante el primer estímulo, a flor de piel. Su susceptibilidad le ocasiona problemas en los congresos, notablemente hace aparecer allí su revuelta contra la posición pasiva con la que goza en el subte, inmediatamente se siente tocado, vulnerado y perseguido, lo que le impide ascender en la carrera científica a la que aspira. Reacciona como leche hervida en analogía con esa “leche” que le gusta hacer aparecer en el subte de manera intempestiva. En el análisis se sorprende cuando descubre que aquello que es fuente de angustia en el trabajo es transformado en el subte en fuente de placer. La secuencia angustia-erotización se repite constantemente.

Pronto se revela que esta transmutación tiene otros antecedentes en su vida. El encierro que caracteriza a este transporte es vinculado con un recuerdo en el que su madre jugaba con él de niño tapando su cabeza con almohadones, la asfixia lo invadía y lo desesperaba. El temor al ahogo lo llevó durante muchos años a evitar el subte, luego la fobia se trocó en fetichización, que tiene como condición la presencia del pene erecto, la mirada se fija en el miembro y allí donde había angustia habrá goce producido por su tumescencia. También el terror infantil a Drácula se transformó en una erótica dibujada en el lugar sin luz donde “extrae” lo masculino.

Es notable que las escenas homosexuales sean sucedáneas a una escena con una mujer, y no me refiero solo al tiempo cronológico, sino al enlace discursivo. Primeramente, el paciente relata que su mujer “abrió puertas a la lujuria”, aunque importa destacar que siempre se refirió a ese encuentro en términos de una sexualidad horadada. El goce femenino es un goce afín con lo abierto, a diferencia del masculino, en el que la tumescencia y detumescencia peneana marca el ciclo del comienzo y del fin. Se puede pensar que es entonces la identificación con el goce femenino la que lo impulsa al subte, lugar donde verifica que el pene sigue existiendo.

La otra secuencia es la del recuerdo de la asfixia con la madre, la fobia al subte y luego su fetichización, en analogía con lo anterior, ya que se trata de la angustia producida por el ahogo con el Otro primordial del que sale comprobando la presencia del genital. Esa mismidad en la que parece entrar su cuerpo respecto del cuerpo femenino parece hallar su raíz en esa enfermedad transmitida por los genes maternos, que hizo que ese padre –muy enamorado de su mujer– les brindase a la dupla madre-hijo cuidados similares. La conducta perversa parece ser a todas luces restitutiva, ya que allí el paciente prueba que la similitud es respecto de los varones, él y ellos tienen pene.

Mucho ha logrado este paciente en los tres años de análisis que lleva. Puede ahora conectarse con los varones en su trabajo y en reuniones sin hacer jugar los fantasmas “subterráneos”. Tal posición le ha permitido incursionar en áreas anheladas, ligadas a la investigación y producción de textos científicos. Ahora su mujer se “viste” sola y él puede

ocuparse más de sus asuntos. La mortificación ha cedido y tiene ganas de vivir. Sin embargo, el comportamiento en el subte permanece, aunque esporádico y menos compulsivo. Se diría que el análisis logró encapsular el goce perverso, hacer que no obstaculice otros ámbitos. Anclar esa condición de goce, reducirla, ha impedido que ella se expanda en esa carrera a la que estaba dispuesto el paciente para encontrar allí lo que él creía que podía ser su "verdadera identidad". Dice Lacan que el goce perverso no puede ser desmontado, de ahí la dificultad en torno a la extracción del objeto: ¿no lo será en este caso por tratarse de una suplencia sintomática? Un detalle confirmaría esta apreciación. En un momento el paciente está enfermo de un síndrome vertiginoso en los oídos, siente que su cuerpo se evapora, pierde consistencia y volumen, solo al imaginar las escenas en el subte recupera forma. "Soy –dice– como el hombre sin cuerpo, que va en búsqueda de uno".

Esta operación deja de tener la frecuencia anterior en la medida en que el paciente puede hablar con otros varones de las proezas fálicas relativas a los logros, en su caso, adentrarse en la tecnología le permite exhibir sus conocimientos. Cuenta con orgullo esta novedad, comentando que antes la relación con los hombres era solo genital. La identificación masculina puede sostenerse cuando el falo deja de estar identificado monolíticamente al pene bajo esa mirada que los aúna. El análisis ha podido separar ambos términos. La propuesta terapéutica que planteaba como "solución" la asunción de la homosexualidad hubiese desconocido y dejado de lado la urdimbre singular de su *sinthome*.

LA GORDITA

El caso que presentaré tiene el interés de suscitar algunas reflexiones acerca del síntoma en una psicosis, constituido en la cura misma. Luego de graves desencadenamientos, han transcurrido cinco años de estabilización bajo transferencia, en los que la paciente lleva una vida normal, pudiendo responder a los requerimientos que esta le demanda. "Normal" es un término que corresponde, no hay en ella preguntas ni relación al inconsciente, la ausencia de "gay saber" no la liga menos al dispositivo, es alguien que quiere hablar de lo cotidiano, sabiéndome su semejante. En estos años se ha constituido un síntoma, del cual hablaré luego de referirme a la particularidad del desencadenamiento de la psicosis.

La paciente ha intentado hacer fuego en el lavadero de su casa, para, así, poner fin a las voces que emanaban de la pileta. También lo ha hecho en el baño, ya que las amenazas parten de las cavidades conectadas a los caños. La cloaca es el principal emisor de un parloteo incesante dirigido a ella. Ha destruido el aparato de televisión, fuente de voces sarcásticas y obscenas.

Sus empresas han fracasado y se ha escapado de la casa llevando a su bebé consigo. La encontraron deambulando y perdida. Es ella quien pedirá derivación para un análisis a una prima querida y confiable. Me relacionará inmediatamente con ella, y esta asociación tendrá importancia, ya que es la única persona no inmiscuida en sus voces. Piensa que el marido y la familia forman parte de los perseguidores. Quiere que la ayude a liberarse de las voces, estima que pueden ser imaginativas, aunque esto no las torna menos reales.

Desde la primera entrevista deja de sentirse amenazada y habla paulatinamente de su historia. El padre era un jugador empedernido, que sometía a la familia a permanentes situaciones de riesgo. La madre trabajaba todo el día, ya que no podían contar con el dinero del padre. Su infancia y adolescencia transcurrieron en la casa de una hermana de la madre, quien se hizo cargo de su crianza. La tía estaba casada con un hombre cuya imagen contrastaba con la de su progenitor. Suerte de *pater familias*, referencia fundamental en las consultas, salvador económico en momentos difíciles, hombre poderoso, dador de garantías. Había sido necesario apelar muchas veces a sus recursos, ya que el padre como jugador podía poner en peligro el sustento. La solidez de aquel atemperaba la no credibilidad paterna. Fuerte fue el impacto cuando descubrió al "hombre fuerte" de la familia entre sus sábanas. Era niña cuando fue violada. Cuando se

lo cuenta a la madre, ella no le cree. “No era conveniente para la familia que denunciara a mi tío”, afirma. Ante su resistencia, el tío amenaza con matar al padre. “No tenía escapatoria y debía callar”.

En la adolescencia, la menstruación no llega, y ella relacionará esta ausencia con los abusos del tío, pensando que ellos han perjudicado sus genitales. Se descubre que tiene un problema congénito: el útero no se ha desarrollado y no podrá ser madre. Un intento de suicidio a los 16 años y grandes depresiones quedan atrás gracias al lugar que conquista socialmente. Es muy querida por sus compañeros de trabajo y muy pronto lidera grupos por ser contestataria y solidaria. Lo que no había que decir troca su lugar por el anhelo de decir la verdad. Su reivindicación es su defensa en todo sentido. El tinte querellante de sus reclamos es estimado, la gente valora su coraje, en el “ser independiente y no callar” encuentra un rasgo identificatorio, que la resguarda del goce del Otro. Se trata de un recurso que recubre la sumisión a la que debió entregarse “sin escapatoria”. Nótese que en la mira sigue estando el Otro, pero ella tiene voz como defensa.

Se casa con un hombre que, a diferencia del padre, le brinda estabilidad y amor. Al cabo de varios años de casados, deciden adoptar un niño. Frente a las demoras impuestas por el trámite legal, el tío le ofrece un niño comprado por él. Tiempo después aparece en la casa, cuando ella está a solas con el bebé y le insinúa, con muecas obscenas, que este es producto de la relación entre ambos. Seguidamente a este episodio, surgirá el insomnio y luego se desencadenarán las vivencias alucinatorias. Las voces la acusan de ser una ladrona o la llevan a suponer que el niño ha sido cambiado por otro. Ponen en cuestión la sexualidad de este, diciéndole que es un “puto”. La llevan a dudar de las intenciones del marido con respecto al vástago: si quiere cambiarle el pañal, ella piensa que en realidad quiere toquetearlo. Siente que la casa está amenazada, ya que el tío no solo puede aparecer en cualquier momento, sino que, además, tiene como delegadas a las voces que se entrometen, sin cesar, en su cuerpo. Estos representantes son de género femenino, aquí se incluyen numerosas mujeres, salvo la prima que la deriva y con quien me relacionará inmediatamente. Este “menos uno” operando en la transferencia hará callar el parloteo, en la medida en que se realiza un trabajo de construcción. Tal como lo plantea Freud, el delirio será situado en su faz de verdad histórica: el niño representándola como objeto bajo la forma de su pregunta relacionada con no haber sido ella acaso una niña comprada, su lugar sacrificial por amor al padre (el tío le había dicho que si no lo complacía, dejaría de ayudar al padre), el mandato de la madre de no decir nada, ligado con los problemas suscitados en torno a la adopción y la verdad.

En un año de entrevistas, constato la ausencia de fenómenos elementales, la desaparición de la vivencia de influencia y la inexistencia de delirio. Un suceso posterior me indicaría que la transferencia funcionaba como suplencia mientras… yo estuviera. Mis vacaciones coinciden con la inscripción del hijo en el jardín. Esta situación desencadenará el segundo episodio psicótico, y la internación se hace necesaria. El tema vinculado con la filiación y el nombre se ligó con la forclusión del nombre del padre. Silenciar el origen del niño en la entrevista en la escuela entró en equivalencia con el goce del Otro sobre sí misma.

Ni el marido sabe acerca de la violación y el posterior asedio del tío, ni el niño y las autoridades del colegio conocen el hecho de la adopción. Pienso en una estrategia teniendo en cuenta estos elementos. La aliento progresivamente a hablar, primero con el marido sobre el abuso del tío, y luego a ambos con el niño sobre la adopción, y más tarde con el colegio. Me dice que podrá hacerlo si yo estoy como testigo.

Han pasado ya cinco años de una exitosa estabilización, que autoriza a pensar en qué se funda. Es importante agregar que se desempeña de manera totalmente eficiente en el hogar, la relación con el marido es armónica y ha encontrado un lugar entre las madres de los compañeros del hijo y en el colegio de este, pues generalmente asesora a otras madres en nombre de los derechos de los niños.

Se puede pensar que cuenta con otros recursos: el marido, el vecindario, su actividad. Un síntoma ha surgido en estos años: ha engordado significativamente. Ella le

da una sola interpretación: “Así mantengo lejos a mi tío”. No hay equivocidad posible. El síntoma es suplencia y anuda. Un día visita a una dietista que, para tranquilizarla, le dice que no está tan gorda y que solo debe bajar diez kilos. Esta observación, lejos de estimularla a reducir de peso, la conduce a comer aún más. Se infiere que no quiere acercarse al límite, y que su gordura es su síntoma como nombre del padre.

En el caso que nos ocupa, el síntoma produce un nombre de goce, separándola del goce del Otro. “Gordita” es la manera como la llaman el marido y el hijo, a quienes les gusta su forma de cocinar. Compartir la mesa familiar con la misma comida es para ella un rito primordial, no quiere hacerse otra comida, de ahí su rechazo a las dietas.

Me interesa particularmente este caso ya que desde una perspectiva “médica” la obesidad sería considerada un trastorno que hay que erradicar. En el DSM (*Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*), aparece en la rúbrica de los trastornos de alimentación como un disfuncionamiento anormal. La ideología higienista, válida para todos los casos, jamás hubiera captado el valor de este síntoma como protección frente a la locura, ya que más bien se hubiese localizado en él a lo patológico como aquello de lo que hay que liberar al sujeto. Bien se podría haber encuadrado esta conducta bajo el ítem de comportamientos bulímicos en el DSM. La paciente presentaba estas características, pero desde su decir ubicándolo en la lógica del caso (“así mantengo lejos a mi tío”), su gordura no fue considerada trastorno, sino síntoma.

En el caso que nos ocupa, el síntoma está del lado de la letra, condensadora de goce y también nominación. No es dialectizable porque no remite al inconsciente en lo diverso del cifrado del goce fálico, sino a lo invariante del goce del Otro. El tío es también el consentimiento materno (tiene las voces femeninas como delegados) y la ausencia de función paterna: nadie la alejó de ese estrago. El síntoma cumple esa función, fijándola a un goce que la separa del goce del Otro. Nombre de goce y nombre del padre, síntoma con valor de *sinthome*. La perspectiva higienista –común a todos– hubiese desconocido no solo la singularidad de este *sinthome*, sino también su valor “salvador”.

Bibliografía

Alemán, J. (2003): *Notas antifilosóficas*, Buenos Aires, Grama.

Aramburu, J. (2000): "La histeria hoy", *El deseo del analista*, Buenos Aires, Tres Haches.

Arenas, G. (2011): *En búsqueda de lo singular*, Buenos Aires, Grama.

Arendt, H. (2003): *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península.

Aristóteles (1998): *Ética nicomáquea*, I, 4, Madrid, Gredos.

— (2009): *Sobre la interpretación*, Buenos Aires, Losada.

Barthes, R. (1985): *Fragmentos de un discurso amoroso*, E. Molina (trad.), Buenos Aires, Siglo XXI.

Bauman, Z. (2005): *Amor líquido*, M. Rosenberg y J. Arrambide (trads.), Buenos Aires, FCE.

— (2007): *Vida de consumo*, M. Rosenberg y J. Arrambide (trads.), Buenos Aires, FCE.

Biblia, La (1986): Levítico 19-28, Madrid, Ediciones Paulinas.

Cardona, G. (1994): *Antropología de la escritura*, Barcelona, Gedisa.

Cipolla, V. (comp.) (2009): *108 Cartas de amor*, Buenos Aires, Longseller.

Debord, G. (1995): *La sociedad del espectáculo*, Fidel Alegre y Beltrán Rodríguez (trads.), Buenos Aires, La Marca.

Deleuze, G. (1986): *La imagen-tiempo: Estudio sobre cine 2*, Irene Agoff (trad.), Barcelona, Paidós.

Descartes, R. (1977): *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Vidal Peña (trad.), Madrid, Alfaguara.

Dostoyevsky, F. (1980): *Los demonios,* L. Abollado (trad.), Barcelona, Bruguera.

Diccionario de María Moliner (1994): Madrid, Gredos.

Duby, G. y Perrot, M. (2000): "La Edad Media", *Historia de las mujeres*, t. 2, M. A. Galmarini y C. García Ohlrich (trads.), Buenos Aires, Taurus.

Festugière, A. G. (1979): *Epicuro y sus dioses*, L. Sigal (trad.), Buenos Aires, Eudeba.

Freud, S. (1976a): “Lo ominoso”, *Obras completas*, t. XVII, J. L. Etcheverry (trad.), Buenos Aires, Amorrortu.

— (1976b): “¿Pueden los legos ejercer el análisis?”, J. L. Etcheverry (trad.), *Obras Completas*, t. XX, Buenos Aires, Amorrortu.

— (1985): “La transitoriedad”, *Obras completas*, t. XIV, J. L. Etcheverry (trad.), Buenos Aires, Amorrortu.

— (1986a): “Lo inconsciente”, *Obras completas*, t. XVI, J. L. Etcheverry (trad.), Buenos Aires, Amorrortu.

— (1986b): “Manuscrito K, Las neurosis de defensa”, *Obras completas*, t. III, J. L. Etcheverry (trad.), Buenos Aires, Amorrortu.

— (1986c): “Sobre las teorías sexuales infantiles”, *Obras completas*, t. IX, J. L. Etcheverry (trad.), Buenos Aires, Amorrortu.

— (1989): “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, “35ª Conferencia: En torno de una cosmovisión”, *Obras completas*, t. XXI, J. L. Etcheverry (trad.), Buenos Aires, Amorrortu.

— (1990a): “El malestar en la cultura”, *Obras completas*, t. XXI, J. L. Etcheverry (trad.), Buenos Aires, Amorrortu.

— (1990b): “Introducción al narcisismo”, *Obras completas*, t. XIV, J. L. Etcheverry (trad.), Buenos Aires, Amorrortu.

Hadot, P. (1979): “El fin del paganismo”, *Historia de las religiones*, L. Barruti, L. Ortega Matas y A. Cardin Garay (trads.), Madrid, Siglo XXI.

Hadot, P. (1989): “Reflexiones sobre la noción de ‘cultivo de sí mismo’”, *Michel Foucault, filósofo,* A. Bixio (trad.), Barcelona, Gedisa.

Heidegger, M. (1951): *El ser y el tiempo*, J. Gaos (trad.), México, FCE.

— (1987): *¿Qué es metafísica?*, X. Zubiri (trad.), Buenos Aires, Siglo XXI

— (1994): “La cosa”, *Conferencias y artículos*, Eustaquio Barjau (trad.), Barcelona, Odós.

— (2005): “La época de la imagen del mundo”, *Caminos de bosque*, E. Barjau (trad.), Buenos Aires, Alianza.

Horowich, Z. A. (2007), “Situación de un filósofo después de la catástrofe”, diario *Perfil*, 22 de octubre.

Indart, J. C. (2007): “Clínica del discurso universitario”, *Patología de la identificación en los lazos familiares y sociales*, Buenos Aires, EOL-Grama.

Jullien, F. (1999): *Tratado de la eficacia*, Buenos Aires, Perfil Libros.

Kant, E. (1977): *Crítica de la razón práctica*, E. Miñana y Villasangre y M. García Morente (trads.), México, Porrúa.

Kierkegaard, S. (1984): *El concepto de la angustia*, D. G. Rivero (trad.), Buenos Aires, Hispanoamérica.

— (2006): *Las obras del amor*, D. G. Rivero (trad.), Salamanca, Ediciones Sígueme.

Klemperer, V. (2007): *La lengua del Tercer Reich*, Barcelona, Minúscula.

Kojève, A. (2004): *La noción de autoridad*, H. Cardoso (trad.), Buenos Aires, Nueva Visión.

Lacan, J. (1972): *El sabor del psicoanalista*, 6 de enero, inédito.

— (1967): "La lógica del fantasma", *El Seminario,* Libro 14, clase del 1º de marzo, inédito.

— (1974): "Los no incautos yerran", *El Seminario*, sesión del 19 de marzo, inédito.

— (1975a): "Observación sobre el informe de Daniel Lagache", *Escritos 2*, T. Segovia (trad.), Buenos Aires-México, Siglo XXI.

— (1975b): "Conferencia del 24 de noviembre de 1975 en Yale", *Scilicet,* Nº 6-7.

— (1977): *Psicoanálisis, radiofonía y televisión*, O. Masotta y O. Gimeno-Grendi (trads.), Barcelona, Anagrama.

— (1981): "Aún", *El Seminario*, Libro 20, D. Rabinovich, J. L. Delmont-Maurí y J. Sucre (trads.), Buenos Aires, Paidós.

— (1983): "El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica", *El Seminario,* Libro 2, I. Agoff (trad.), Buenos Aires, Paidós.

— (1985a): "Kant con Sade", *Escritos 2*, T. Segovia (trad.), Buenos Aires-México, Siglo XXI.

— (1985b): "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo", *Escritos* 2, T. Segovia (trad.), Buenos Aires, Siglo XXI.

— (1986): "Una psicosis lacaniana ", *El analiticón*, Barcelona, Correo Paradiso.

— (1987): "La significación del falo", *Escritos 2*, T. Segovia (trad.), Buenos Aires, Siglo XXI.

— (1988): "La ética del psicoanálisis", *El Seminario*, Libro 7, D. Rabinovich (trad.), Buenos Aires, Paidós.

— (1988b): "La relación de objeto", *El Seminario*, Libro 7, Buenos Aires, Paidós, págs. 418-420.

— (1993): "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", *El Seminario*, Libro 11, J. L. Delmont-Mauri y J. Sucre (trads.), Buenos Aires, Paidós.

— (1995): "Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los Escritos", *Uno por Uno*, N° 42, Barcelona-Buenos Aires, Eolia.

— (1999): "Las formaciones del inconsciente", *El Seminario*, Libro 5, E. Berenguer (trad.), Buenos Aires, Paidós.

— (2001): *Autres écrits*, París, Seuil.

— (2003a): *La familia*, V. Fischman (trad.), Buenos Aires, Argonauta.

— (2003b): "La transferencia", *El Seminario*, Libro 8, E. Berenguer (trad.), Buenos Aires, Paidós.

— (2006a): "El sinthome", *El Seminario*, Libro 23, N. González (trad.), Buenos Aires, Paidós.

— (2006b): “La angustia”, *El Seminario*, Libro 10, E. Berenguer (trad.), Buenos Aires, Paidós.

— (2008): “De un Otro al otro”, *El Seminario*, Libro 16, N. González (trad.), Buenos Aires, Paidós.

Laurent, E. (2008): *Variaciones de la cura analítica, hoy. La relación entre el efecto terapéutico y su más allá*, Buenos Aires, Grama.

— (2009): “Las nuevas inscripciones del sufrimiento del niño”, *El goce sin rostro*, Buenos Aires, Tres Haches.

— (2010): “Un nuevo amor por el padre”, *El goce sin rostro*, Buenos Aires, Tres Haches.

Lévi-Strauss, C. (1946): “La technique du bonheur aux U.S.A.”, *L’Áge d´Or*, Nº 1, citado por Lipovetsky (2007).

— (1997): “Una sociedad indígena y su estilo”, *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós.

Lipovetsky, G. (1996): *El crepúsculo del deber. La ética indolora en los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama.

— (2007): *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, A. Prometeo Goya (trad.), Barcelona, Anagrama.

Marcuse, H. (1977): “Estudios sobre la autoridad y la familia”, *Para una teoría crítica de la sociedad*, Buenos Aires, Gernica.

Maresca, S.: *Nihilismo y democracia en el horizonte de la posmodernidad*, inédito.

— (2008a): “El ocaso de la ética en Occidente”, Clase magistral, *Noticias*, Buenos Aires, 26 de abril.

— (2008): “Muerte y transfiguración”, *Dispar 7, Versiones de la angustia*, Buenos Aires, Grama.

Marx, K. (1984): *Manuscritos: economía y filosofía*, F. Rubio Llorente (trad.), Madrid, Alianza.

Miller, J.-A. (1984): “El piropo: psicoanálisis y lenguaje”, *Conferencias caraqueñas*, J. L. Delmont-Mauri (trad.), Buenos Aires, Paidós.

— (1987): “No hay clínica sin ética”, *Matemas* I, Buenos Aires, Manantial.

— (1998): “El síntoma y el cometa”, *El síntoma charlatán*, Buenos Aires, Paidós.

— (2001): *La erótica del tiempo*, Buenos Aires, Tres Haches.

— (2002): *Curso XIX*, clase del 5 de junio, inédito.

— (2010): “Amor y psicoanálisis”, *Registros*, Nº 90.

Mondolfo, R. (1942): *El pensamiento antiguo*, t. II, S. A. Tri (trad.), Buenos Aires, Losada.

Mosquera, O. (2011): *El superyó. La elaboración freudiana*, Buenos Aires, Letra Viva.

Nietzsche, F. (1984): *Ecce homo*, P. Sánchez (trad.), Madrid, Alianza.

— (1986): *Humano, demasiado humano*, México, Editores Mexicanos Unidos.

—: *Consideraciones intempestivas* UB III, Sánchez Pascual (trad.), citado en S. Maresca (2004), *Nietzsche y la Ilustración*, Buenos Aires, Alianza.

Ons, S. (2009): *Violencia/s,* Buenos Aires, Paidós.

Pascal, B. (1982): *Pensamientos*, J. Dominguez Barrueta (trad.), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Pink, J. (comp. y selecc.) (2009): *108 cartas de amor*, Buenos Aires, Longseller.

Piña, C. (1992): *Alejandra Pizarnik*, Buenos Aires, Planeta.

Platón (1971): *La República* (ed. bilingüe), A. Gómez Robledo (trad.), México, Universidad Autónoma de México.

— (1986): *Apología de Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba.

Rank, O. (1998): *El doble*, A. Méndez (trad.), Buenos Aires, JCE Editores.

Sartori, G. (1987): *Elementos de teoría política,* Madrid, Alianza.

Sartre, J. P. (1949): *L'Être et le néant*, París, Gallimard.

Schopenhauer, A. (2008): *El mundo como voluntad y representación*, t. II, E. Ovejero y Maury (trad.), Buenos Aires, Losada.

— (2010): *Arte del buen vivir*, E. Gómez Bauer (trad.), Madrid, Edaf.

Schelling, F. L. (1950): *La esencia de la libertad humana*, R. Armengol (trad.), Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras.

Stern, M. y Stern, A. (1980): *La vida sexual en la Unión Soviética*, J. Elías (trad.), Barcelona, Bruguera.

Tort, M. (2008): *Fin del dogma paterno*, V. Ackerman (trad.), Buenos Aires, Paidós.

Vattimo, G. (1996): *Creer que se cree*, C. Revilla (trad.), Buenos Aires, Paidós.

Virilio, P. (1996): *El arte del motor*, H. Pons (trad.), Buenos Aires, Manantial.

— (2006): *Ciudad Pánico*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.

Weber, M. (1978): *Historia económica general*, México, FCE.

Winch, P. (1987): "La autoridad", *Filosofía Política*, México, FCE.

Zavalza, S. (2010): "La previa adolescente: avatares del factor cuantitativo", *Página/12,* 26 de agosto.

Žižek, S. (2005): "Presentación", R. Magliano, S. Maresca y S. Ons, *Placer y bien: Platón, Aristóteles y Freud*, Buenos Aires, Biblos.

— (2007): *En defensa de la intolerancia*, J. Eraso Ceballos y A. Antón (trads.), Madrid, Sequitur.